

DR. JOH. BELSER
DER EPHESEBRIEF
DES APOSTELS PAULUS

**DER EPHESEBRIEF
DES APOSTELS PAULUS.**

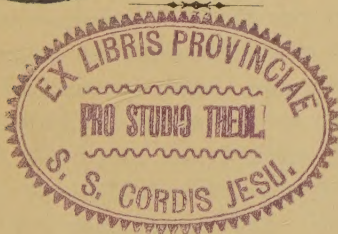
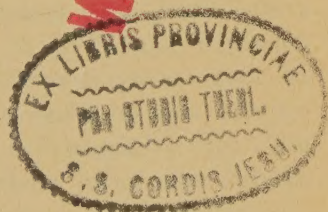
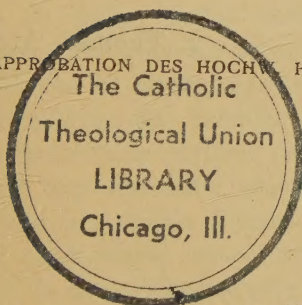
DER EPHESEBRIEF DES APOSTELS PAULUS

ÜBERSETZT UND ERKLÄRT

VON

DR JOHANNES EVANG. BELSER,
ORD. PROFESSOR DER THEOLOGIE AN DER UNIVERSITÄT ZU TÜBINGEN.

MIT APPROBATION DES HOCHW. HERRN ERZBISCHOFES VON FREIBURG.



FREIBURG IM BREISGAU.
HERDERSCHE VERLAGSHANDLUNG.

1908.

BERLIN, KARLSRUHE, MÜNCHEN, STRASSBURG, WIEN UND ST LOUIS, MO.

227.22
~~227.16~~
B452e

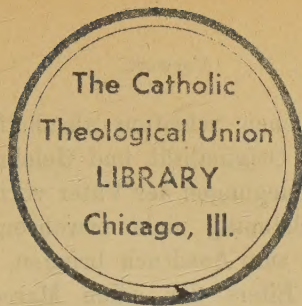
WITHDRAWN

Imprimatur.

Friburgi Brisgoviae, die 10 Martii 1908.

‡ Thomas, Archiepps.

Alle Rechte vorbehalten.



Vorwort.

Den großartigen Gedankenreichtum des Epheserbriefs hat man in allen Perioden der Kirchengeschichte bewundert, aber auch die Schwierigkeiten der Auslegung erkannt. Hieronymus spricht sich hierüber in seinem Prolog zum Kommentar mit den Worten aus: *nunc ad Ephesios transeundum est, mediam apostoli epistolam . . . , ut ex hac intellegatis quantis difficultatibus et quam profundis quaestionibus involuta sit* (S. 441); ebenda kurz nachher: *haec idcirco universa replicavimus, ut ostenderemus, quare apostolus in hac potissimum epistola obscuros sensus et ignota saeculis sacramenta congerisset* (S. 442). Indes auch im Verlauf seiner einzelnen Ausführungen mischt der Kirchenlehrer immer wieder ein Wort über die Subtilität der im Briefe vorgetragenen Lehrsätze und den geheimnisvollen Charakter des Inhaltes ein. So einmal zu Kap. 3: *hoc est quod in praefatione diximus, nullam epistolarum Pauli tanta habere mysteria, tam reconditis sensibus involuta* (S. 478), und wiederum am Anfang des dritten Buches: *sparsim ubicumque occasio data est ostendi, quod beatus apostolus ad nullam ecclesiarum tam mystice scripserit et abscondita saeculis revelaverit sacramenta* (S. 513). Die Erwägung der Schwierigkeiten dürfte mit schuld daran sein, daß die Zahl der Erklärungen des Epheserbriefs in neuerer und neuester Zeit, wenigstens auf katholischer Seite, eine kleine ist. Allerdings liegt hier die Sache wesentlich anders als bei den Pastoralbriefen. Denn wir besitzen aus der Feder des jetzigen Bischofs von Regensburg, Antonius v. Henle, einen gründlichen, allen Anforderungen entsprechenden Kommentar aus dem Jahre 1890. Vielleicht empfiehlt es sich aber doch, dem vortrefflichen Buche ein anderes folgen zu lassen, welches in der Auffassung betreffs der Bestimmung des Briefes einen abweichenden Standpunkt vertritt: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas*. Ohnehin erscheint es als Ehrenpflicht der katholischen Exegeten, dem bisherigen Mangel an Kommentaren

über die neutestamentlichen Schriften abzuhefen. Wenn man die zahlreichen wegen ihrer Originalität und Gelehrsamkeit vielfach bewunderungswürdigen Auslegungen der Väter vornimmt, kann man sich eines Gefühls der Beschämung nicht erwehren; man möchte dasselbe in ähnlicher Weise zum Ausdruck bringen, wie einstmals Hieronymus angesichts des Eifers der edlen Marcella um Werke der Frömmigkeit und Wissenschaft getan hat, wenn er schrieb: cuius (Marcellae) ego quotiescumque studiorum, ingenii, laboris recorder, toties me damno inertiae, qui in monasterii solitudine constitutus . . . id facere non possum, quod mulier nobilis inter strepentem familiam et procurationem domus explet operis succisivis (a. a. O. 477). Möge auch dieses kleine Buch namentlich die jüngere Generation zur Arbeit auf dem Gebiet der Schriftforschung anregen!

Tübingen, am 27. Dezember 1907.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichnis.

	Seite
Vorwort	v
Einleitung	1
1. Verfasserschaft, Bestimmung, Anlaß und Zweck des Briefes	1
2. Inhalt und Disposition des Briefes	6
3. Exegetische Literatur	9
§ 1. Adresse und Gruß. 1, 1—2	11
Erster, lehrhafter Teil.	
1, 3 bis 3, 21.	
§ 2. Danksagung für das Heil in Christo. 1, 3—14	14
§ 3. Spezielle Danksagung und Bittgebet für die Leser. 1, 15—19	33
§ 4. Erweis der Macht Gottes an den Christen. 1, 20 bis 2, 10	41
§ 5. Die durch Christi Erlösungswerk bewirkte Vereinigung der Juden und Heiden in der Kirche; Kennzeichen der letzteren. 2, 11—22	61
§ 6. Darlegung über Beruf und Aufgabe des Apostels; zweite Fürbitte zu Gott für die Gläubigen. 3, 1—21	81
Zweiter, paränetischer Teil.	
4, 1 bis 6, 20.	
§ 7. Ermahnung zur Eintracht und Liebe. 4, 1—16	105
§ 8. Erhaltung und Entfaltung des neuen Lebens. 4, 17—24	129
§ 9. Warnung vor Sünden gegen die Nächstenliebe. 4, 25 bis 5, 2	138
§ 10. Warnung vor Unlauterkeit und Habsucht. 5, 3—14	149
§ 11. Anweisungen für das christliche Leben. 5, 15—21	161
§ 12. Die sittliche Betätigung im häuslichen Leben. 5, 22 bis 6, 9	168
1. Die Ermahnung an die Ehegatten (5, 22—33)	169
2. Die Ermahnung an die Kinder und Eltern (6, 1—4)	179
3. Die Ermahnung an die Sklaven und Herren (6, 5—9)	183
§ 13. Schlußermahnung zum sittlichen Kampf und namentlich auch zum Gebet. 6, 10—20	187
§ 14. Der Briefschluß. 6, 21—24	200
Namen- und Sachregister	205

Einleitung.

1. Verfasserschaft, Bestimmung, Anlaß und Zweck des Briefes.

Die Behandlung dieser generellen Fragen (Einleitung² 533—546) hat größere Schwierigkeiten zu überwinden als bei andern Paulusbriefen. Zwar ist uns über die Person des Autors sowohl in der Adresse als im weiteren Verlauf mancher Aufschluß gegeben, aber die bezüglichen Angaben lauten doch allgemeiner und unbestimmter als sonst. Auch über die Adressaten erhalten wir sofort 1, 1 Auskunft; da indes ἐν Ἐφεσῶν textkritisch angefochten ist, bleiben Zweifel. Was den Verfasser veranlaßt habe, mit den Lesern brieflich in Beziehung zu treten, erfahren wir gleichfalls nicht durch spezielle Ausführung, wie auch über den Zweck wenigstens eine direkte Aussprache fehlt. Indes was die Frage nach dem Verfasser betrifft, so bezeichnet derselbe sich ausdrücklich als Apostel Paulus (1, 1 und 3, 1). Damit harmoniert die weitere Angabe, daß er, der Briefschreiber, aus dem Volke der Verheißung hervorgegangen (1, 12; 2, 3) und speziell mit der Verkündigung des Evangeliums an die Heiden betraut sei (3, 2), daß er zur Zeit der Abfassung in der Gefangenschaft sich befinde (3, 1 ff; 4, 1; 6, 20). Danach will der Autor des Briefes als der Apostel Paulus angesehen sein, und die ganze alte Kirche hat den großen Heidenapostel wirklich für den Verfasser gehalten. Origenes, Tertullian, Basilius, Hieronymus, Ephräm u. a. kannten einen Brief, welcher mit denselben Worten begann, wie das uns heute im Kanon vorliegende, πρὸς Ἐφεσίους oder „ad Ephesios“ betitelte Dokument; sie schrieben es aber alle dem Paulus zu. Der Gedanke an einen Falsarius kam in der alten Kirche niemals zum Ausdruck. Es hätte ja auch gewiß ein solcher im Hinblick auf Apg 18, 19; 19, 1 ff; 20, 31 einen Brief an die Epheser anders gestaltet; er würde Worte wie 1, 15; 3, 2 und besonders 3, 4 niemals geschrieben, er würde reichhaltige konkrete Beziehungen zwischen „Paulus“ und

der Gemeinde in Ephesus hergestellt haben. Darum taten die Väter und Schriftsteller der Kirche wohl daran, den Gedanken an einen Pseudopaulus in Ansehung des Briefes ganz ferne zu halten. Da der ums Jahr 96 entstandene Brief des Klemens R. an die Korinther deutliche Benutzungen desselben aufweist (besonders 1 Klem. 46 vgl. mit Eph 4, 3—6), ja schon 1 Petr Spuren der Bekanntschaft zeigt (1 Petr 2, 4 vgl. mit Eph 2, 20—22; 1 Petr 3, 18—22 vgl. mit Eph 4, 8—10; darüber Klöpper, Der Brief an die Epheser [1891] 37 f), so ist die Annahme einer literarischen Fälschung geradezu ungereimt; 1 Petr ist spätestens 64 geschrieben worden; sonach hätte der Fälscher seinen Betrug noch zu Lebzeiten des Petrus und Paulus vollbracht. Übrigens erhebt gegen die Annahme eines frechen und verwegenen Fälschers der großartige Gedankeninhalt des tiefsinnigen Briefes lauten Protest; daher begreifen wir die Stellung der alten Kirche gegenüber der so sehr bewunderten und so viel gebrauchten Urkunde, welche niemals zu den *ἀντιλεγόμενα* zählte. Wenn der Apostel sich wiederholt in dem Brief als Gefangenen bezeichnet, so wird man nicht an die Gefangenschaft in Cäsarea, sondern an jene in Rom denken müssen. Wer einmal die Echtheit des Briefes anerkennt, muß nicht minder die enge Zusammengehörigkeit desselben mit Kol und Phm zugeben; dann aber wird man die auch in diesen beiden Briefen namhaft gemachte Gefangenschaft (Kol 4, 18. Phm 1 9 10 13) für identisch erklären mit der Eph erwähnten und diese nur auf die zweijährige Gefangenschaft in Rom (61—63), nicht auf jene in Cäsarea (58—60) beziehen können. Denn Phm 22 stellt der Apostel in Aussicht, nach der Befreiung aus der Haft im Hause des Philemon zu Kolossä Einkehr zu nehmen. Als Paulus in Cäsarea im Palast des römischen Prokurators als Gefesselter weilte, waren seine Pläne und Wünsche nur nach Rom gerichtet, nicht nach Phrygien (vgl. Röm 15, 28 und Apg 23, 11). Sodann durfte er in Cäsarea keine Wirksamkeit für das Evangelium entfalten (Apg 24, 23), wie dies zur Zeit der Abfassung von Kol (4, 10), Phm (22) und Eph der Fall war; durch die bezeichneten Angaben der drei Briefe werden wir vielmehr in die durch Apg 28, 30 f indizierten Verhältnisse d. h. in die Zeit der römischen Gefangenschaft (61—63) verwiesen, während welcher Paulus in seiner Mietswohnung ohne Hindernis predigen und lehren konnte. Damit stimmt völlig die Eph 6, 19 (vgl. Kol 4, 3 f) ausgesprochene Bitte, die Leser mögen Gott anflehen, daß ihm von oben das rechte Wort zu freudiger Verkündigung des Evangeliums gegeben werde; diese Bitte setzt eine derartige Lage voraus, wie sie Apg 28, 30 geschildert ist, so daß der Apostel nach Belieben Besuche

empfangen und an die Erschienenen das Wort Gottes richten konnte. Daher darf man mit einem gewissen Vertrauen aussprechen: der Epheserbrief ist von Paulus während der ersten römischen Gefangenschaft, wahrscheinlich im Jahre 62 geschrieben und zugleich mit Kol und Phm durch Tychikus nach Kleinasien gesandt worden.

Wem aber galt die Sendung? Etwa der von Paulus gegründeten christlichen Gemeinde in Ephesus? Dagegen sprechen die angeführten Stellen des Briefes (1, 15; 3, 2 4; 4, 20 f), der Mangel jeglichen Hinweises auf persönliche Beziehungen der Leser zum Apostel. Auch die von Lightfoot, Westcott-Hort und andern gemachte Annahme, der Brief sei für die Gemeinde in Ephesus geschrieben worden, aber mit der Bestimmung, daß er von dieser als der Hauptkirche zur Verbreitung in weiterem Umfange gebracht werde, hält nicht stand. Denn eine derartige Bestimmung des Briefes hätte der Apostel sicher irgendwie angedeutet, wie er dies beispielsweise bezüglich des zweiten Korintherbriefes 1, 1 getan; sodann läßt diese Hypothese die bezeichnete Eigentümlichkeit des Schreibens unerklärt: wenn Paulus dasselbe für die Gemeinde in Ephesus als den Mittelpunkt der Leserschaft oder die Hauptkirche berechnete, so mußte er diese wenigstens mit berücksichtigen, sonach irgendwie durch Notizen, persönliche und lokale Anspielungen seine Beziehung zu den Angehörigen der Gemeinde ausdrücken. Wenn freilich die Worte ἐν Ἐφέσῳ des text. rec. 1, 1 ursprünglich wären, dann müßten wir uns immerhin mit einem non liquet begnügen; allein die Unechtheit darf doch wohl als sicher angesehen werden; es zeugen gegen die Worte die ältesten Unzialen A und B erster Hand und die treffliche Minuskelhandschrift 67 zweiter Hand; noch evidentere wird das anfängliche Fehlen der Worte durch das Zeugnis des Origenes, der den Text 1, 1 auslegt und sagt: ἐπὶ μόνων Ἐφεσίων εὐρομεν κείμενον τὸ „τοῖς ἁγίοις τοῖς οὐσι“· καὶ ζητοῦμεν, εἰ μὴ παρέλκει προσκείμενον τὸ „τοῖς ἁγίοις τοῖς οὐσι“, τί δύναται σημαίνειν· ὅρα οὖν εἰ μὴ, ὥσπερ ἐν τῇ Ἐξόδῳ ὀνομά φησιν ἑαυτοῦ ὁ χρηματίζων Μωσεῖ τὸ „ὦν“, οὕτως οἱ μετέχοντες τοῦ ὄντος γίνονται ὄντες, καλούμενοι οἰονεῖ ἐκ τοῦ μὴ εἶναι εἰς τὸ εἶναι (Cramer, Cat. VI 102). Es konnte doch Origenes niemals auf den Gedanken kommen, zu behaupten, nur den Ephesiern werde das Prädikat τοῖς οὐσι (die Seienden) beigelegt, und unter Beziehung von Ex 3, 14 τοῖς οὐσι mystisch zu deuten, wenn er ἐν Ἐφέσῳ im Texte gelesen hätte. Dem Origenes folgt die Athoshandschrift Laur. 184 (s. Dobschütz, Texte und Untersuchungen, N. F. II 4 [1899]). Basilius schreibt zur Stelle: ἀλλὰ καὶ τοῖς Ἐφεσίοις ἐπιστέλλων, ὡς γνησίως ἠγνωμένοις τῷ ὄντι δι' ἐπιγνώσεως, ὄντας αὐτοῦς ἰδιαζόντως ὠνόμασεν εἰπὼν· τοῖς ἁγίοις τοῖς οὐσι καὶ πιστοῖς ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ·

ὅτι γὰρ καὶ οἱ πρὸ ἡμῶν παραδεδώκασι καὶ ἡμεῖς ἐν τοῖς παλαιοῖς τῶν ἀντιγράφων εὐρήκαμεν (contra Eunom. 2, 19). Basilius († 379) hält sich wie Origenes an die Lesart τοῖς ἁγίοις τοῖς οὐσι καὶ πιστοῖς und beruft sich für das Fehlen der Worte ἐν Ἐφέσῳ auf die Autoritäten der Vergangenheit und alte Handschriften; allerdings ergibt sich aus der von ihm gebrauchten Wendung, daß er daneben die Lesart ἐν Ἐφέσῳ kennt; dieselbe hatte augenscheinlich im 4. Jahrhundert schon in vielen Handschriften Aufnahme gefunden. Indes bleibt sein Zeugnis bestehen. Hieronymus, der in seinem Kommentar immer wieder über die Schwierigkeiten klagt, welche der Epheserbrief der Erklärung darbiete, kennt den dem Origenes vorgelegenen Text sowie dessen Interpretation, zerbricht sich indes darob den Kopf nicht allzusehr, sondern folgt der zu seiner Zeit schon vielfach eingedrungenen Lesart: ἐν Ἐφέσῳ (Kommentar 443), sich tröstend mit den Worten: „alii simpliciter non ad eos qui sint, sed qui Ephesi sancti et fideles sint, scriptum arbitrantur, womit er indes doch in aller Form das Fehlen von ἐν Ἐφέσῳ in einem großen Teile der Handschriften seiner Zeit bezeugt. Tertullian (160—240) muß gleichfalls in der Reihe der Zeugen für das Fehlen von ἐν Ἐφέσῳ belassen werden. Man hat allerdings schon behauptet, daß ihm in seiner Polemik gegen Marcion (adv. Marc. 5, 11 17) mehr daran gelegen gewesen sei, die Echtheit des Briefes gewahrt zu wissen als um den ursprünglichen Wortlaut in der Adresse zu streiten; aber die Tatsache ist nicht hinwegzuleugnen, daß er dem Marcion gegenüber sich nicht auf den Text selbst berufen kann, vielmehr nur auf die Anschauung der Kirche, welche den Brief als Schreiben des Paulus an die Epheser ansehe. Was den Marcion selbst zur Aufnahme des Briefes in seinen Kanon unter dem Titel ad Laodiceos veranlaßte, ob das Fehlen von persönlichen Anspielungen und der Inhalt oder eine von der kirchlichen Ansicht abweichende Tradition, läßt sich nicht mehr ausmachen. Es genügt das angeführte Material unter allen Umständen völlig zur Begründung der Annahme betreffs der Unechtheit des ἐν Ἐφέσῳ. Die Beiziehung Ephräms, des Ambrosiaster und Viktorins führt zu keinem zuverlässigen Ergebnis (vgl. darüber Robinson, St. Paul's Epistle to the Ephesians 293 f). Man operiere fernerhin nicht mehr mit der bekannten Argumentation: ἐν Ἐφέσῳ war ursprünglich, wurde aber ausgeworfen, weil man es als eine Schwierigkeit empfand, daß die Grüße fehlten und der Inhalt überhaupt nicht nach Ephesus passe; wenn das Fehlen der Ortsbestimmung in den von ihnen benutzten Handschriften Männer wie Basilius nicht wankend machen konnte in der Überzeugung von der Bestimmung des Briefes für Ephesus, so konnte

weit weniger die Erwägung, daß der Inhalt für Ephesus nicht passe, zur Streichung von ἐν Ἐφεσῷ veranlassen. Im Hinblick auf das Zusammenstimmen der äußeren Zeugnisse mit den inneren Merkmalen ist somit die Widmung des Briefes für die christliche Gemeinde in Ephesus zu negieren. Wenn wir aber bedenken, daß der Apostel sich doch mit bestimmten Leuten, von welchen ihm Kunde zugekommen, in Beziehung setzt (vgl. besonders 3, 1 ff) und wenn wir außerdem die denkwürdige Notiz Kol 4, 16^b in Betracht ziehen, wonach er voraussetzt, daß den Kolossern außer dem ihnen eigens gewidmeten Brief noch ein solcher aus Laodicea zugehen werde, so dürfen wir mit gutem Grunde uns die Vorstellung bilden, daß Paulus an jener Stelle des Kolosserbriefes eben unsere Epistel im Auge hat, diese sonach die Bestimmung hatte, der Kirche in Laodicea, Kolossä und so noch andern christlichen Gemeinden durch den Sendboten Tychikus eingehändigt zu werden, und zwar solchen Gemeinden, welche nach Pauli Weggang in Kleinasien durch andere, namentlich durch von ihm selbst ins Christentum eingeführte Männer gegründet worden waren; Paulus hat ja von ihrem Glauben nur gehört (1, 15). Demzufolge präsentiert sich uns der Brief als Zirkularschreiben, welches einer Reihe von christlichen nach dem Abzug des Paulus in Kleinasien gestifteten Gemeinden gewidmet war. Man darf daher als Anlaß und Zweck des Briefes die dem Apostel übermittelte Kunde von den seit seinem Weggang aus Asia proconsularis daselbst neugewonnenen Gläubigen und das Bestreben ansehen, mit denselben bzw. den durch sie gebildeten Gemeinden in Beziehung zu treten, sie seiner Fürsorge, seiner Teilnahme und Liebe zu versichern, eine Vertiefung derselben im christlichen Glauben, eine Förderung ihrer Erkenntnis zu bewirken und durch entsprechende Mahnungen ein Fortschreiten derselben im christlichen Leben herbeizuführen (Einleitung² 536 f). Die nachdrückliche Betonung der Zuwendung des Heils auch an die Heiden, der Aufhebung der durch das Gesetz zwischen Juden und Heiden aufgerichteten Scheidewand (2, 13 ff) läßt nicht an die Tendenz einer Abwehr judaistischer Gegner denken; es sind echt paulinische Gedanken, die gerade in einem Schreiben an neuerwachsene, gewiß fast ausschließlich aus Heidenchristen bestehende Gemeinden sich ohne weiteres nahelegten. Das Verhältnis von Juden- und Heidenchristen ist in Eph wie in früheren Briefen (Röm und Gal) gezeichnet. Wenn aber Paulus nachdrücklichst die Anschauung zurückweist, als ob die bei den Lesern durch ihren Eintritt ins Christentum bewirkte Versöhnung mit Gott eine Lizenz in Beziehung auf den Wandel gebe (4, 17 ff), so wird man darin nicht eine Polemik gegen eigentliche

Falsch- oder Irrlehrer erblicken dürfen; Warnungen, die erworbene christliche Freiheit nicht zu mißbrauchen oder der Freiheit die Zügel zu lassen, finden sich auch in andern Briefen des Apostels (vgl. besonders Gal 5, 13); eine Gefahr derart bedrohte gerne die jungen Christen. Von gnostischen Irrlehren, die in den Gemeinden umgingen, ist im Brief nichts zu entdecken. Hier ergibt sich nirgends ein Grund zum Anstoß. Nur eines noch. Wenngleich der Brief nach den bisherigen Darlegungen von Paulus nicht an die christliche Kirche in Ephesus gerichtet war, so dürfte er doch sozusagen von Anfang an in eine gewisse Beziehung zu ihr gekommen sein, indem der vom Apostel als Überbringer desselben ausersehene Tychikus bei Ausrichtung seiner Mission in Ephesus abstieg, dort seine Rundreise begann und hierauf nach Erfüllung seines Auftrages das Original an die ephesinische Gemeinde abgab, so daß dann in der Folgezeit vom dortigen Archiv aus die Verbreitung des Briefes unter dem Titel: „Brief an die Ephesier“ statt „Brief aus Ephesus“ erfolgte (vgl. Ewald, Die Briefe des Paulus an die Epheser, Kolosser und Philemon [1905] 196). Man kann vielleicht eine derartige Absicht durch die Bemerkung des Tertullian (*De praescr. haeret.* 36) stützen. Dasselbst ist die Rede von den apostolischen Kirchen, bei denen sogar die Lehrstühle der Apostel noch an ihrem Platz stehen, wo noch die Originale ihrer Briefe zur Vorlesung kommen; es sind als Städte mit solchen apostolischen Kirchen genannt: Korinth, Philippi, Thessalonich und in Asien Ephesus wie in Italien Rom. Es ist doch gewiß nicht zufällig, daß gerade christliche Gemeinden vorgeführt werden, an welche Paulus Briefe geschrieben hat, und was Ephesus anlangt, wird man nur an unsern Brief denken können, dessen Autogramm zu Tertullians Zeit dort vorhanden gewesen zu sein scheint.

2. Inhalt und Disposition des Briefes.

Der Brief zerfällt, abgesehen von der Aufschrift (1, 1—2) und dem Schluß (6, 21—24), in zwei Teile, einen lehrhaften, die drei ersten Kapitel umfassenden Teil, und einen paränetischen. Ersterer beginnt mit einem herrlichen Lobpreis Gottes für alles, was er in Christo an der Menschheit getan hat. Ganz im Einklang mit dem vom Apostel schon Gal 3, 28 ausgesprochenen Gedanken, daß es in Christus nicht Jude noch Heide mehr gebe, wird gezeigt, daß durch das von Jesus Christus vollbrachte Werk der Erlösung eine wunderbare Quelle eröffnet worden sei, aus welcher den Angehörigen beider Nationen reichliche Gnade zum Heil zuströmt; die daraus Schöpfenden werden lebendig gemacht, in die

innigste Gemeinschaft mit Christus und durch ihn mit Gott dem Vater versetzt, so daß die vorige Feindschaft zwischen Juden und Heiden aufgehoben und beide als Kinder Gottes und Brüder zu harmonischer Vereinigung in der Kirche verbunden sind (man vgl. Jo 10, 16; 11, 52; 1 Jo 1, 3). Wenn der Heiland nach Johannes besonders am Abend vor seinem Tode seine Jünger über die Notwendigkeit vollkommener Gemeinschaft zwischen ihm und ihnen und durch ihn mit dem Vater, sowie über die Notwendigkeit engster Verbindung aller aus dem einen Weinstock Kraft schöpfender Gläubigen untereinander belehrt hat (Jo 15, 1 ff; 17, 1 ff), so entwickelt hier Paulus ähnlich den Gedanken von der Verbindung aller Gläubigen mit Christus als dem Haupte, von welchem her die Fülle der Gnade alle Glieder durchströmt, den Gedanken von der Einheit der Kirche als der Vermittlerin des Erlösungswerkes und beleuchtet ihn allseitig. In dieser Darstellung des wichtigen Gegenstandes liegt vornehmlich die Bedeutung des ersten Teils, wo Paulus zugleich die Tatsache und den Inhalt seiner eigenen Berufung aufzeigt und die ihm von Gott zugewiesene Aufgabe, hauptsächlich den Heiden den ihnen zugedachten Anteil an den von Christus erworbenen Gnadenschätzen zu vermitteln. Näherhin gliedert sich dieser Teil in folgende Abschnitte: in der Form einer Doxologie zeichnet der Apostel die Wirksamkeit der göttlichen Gnade und Liebe in dem ewigen Ratschluß der Erlösung, der Ausführung desselben in der Zeit und der Zuwendung des durch Christi Werk geschaffenen Reichtums an die Menschen (1, 3—14); dann beschreibt er nach einer Danksagung und einem Bittgebet für die Leser (1, 15—19) den Erweis der Macht Gottes an den Gläubigen (1, 20 bis 2, 10) und die durch Christi Werk bewirkte Vereinigung der Heiden und Juden in der Kirche (2, 11—23); hernach legt er selbst die ihm in Auferbauung der Kirche von Gott zugewiesene Aufgabe dar und schließt daran ein inniges Gebet zu Gott für die Gläubigen an (3, 1—21). Der zweite paränetische Teil (4, 1 bis 6, 20) enthält Ausführungen über die den Gläubigen durch ihre Berufung erwachsenen Pflichten, sowohl jene, welche das Gemeinschaftsleben, als auch jene, welche die individuelle Lebensführung betreffen, sowie eine Belehrung über die Standespflichten. Zuerst (4, 1—16) stellt Paulus kurz die Lehre von der Einheit des Geistes in der Kirche heraus, um daran die Mahnung zu einem Leben in Liebe und Eintracht zu knüpfen. Hierauf (4, 17—24) redet er von der Pflicht der Erhaltung und Entfaltung des neuen Lebens und gibt dann Vorschriften für das Benehmen gegen den Nächsten (4, 25 bis 5, 2) und eine Warnung vor jedem Zurücksinken in das alte Leben, speziell in Unlauterkeit und Habsucht (5, 3—14), und weitere Vorschriften für eine

wahrhaft christliche Lebensführung (5, 15—21). Es folgen Anweisungen über die sittliche Betätigung im häuslichen Leben d. h. Anweisungen für das Verhalten der Eheleute, der Eltern und Kinder, der Sklaven und Herren (5, 22 bis 6, 9); endlich eine allen geltende Ermahnung zum sittlichen Kampf und zum Gebrauch der rechten Mittel in demselben (6, 10—20). Die Gliederung und Anordnung im zweiten Teil ist von vornherein völlig durchsichtig und klar; da der Apostel am Anfang desselben im Anschluß an den Hauptgedanken des ersten Teils betreffs der Vereinigung der Juden und Heiden in der Kirche zunächst die These von der Einheit des Geistes in der Kirche fixiert und im Anschluß daran auf das Ideal einer in solcher Einheit lebenden Gemeinschaft, ein Leben in echt christlicher Liebe und Eintracht hinweist, so war es nur konsequent, wenn er zuerst die korporativen Pflichten der Gläubigen, dann erst die individuellen und die Standespflichten darlegt, um zum Abschied sein Mahnwort wieder an alle zu richten und von den Mitteln zu reden, durch deren Anwendung sie das neue Leben und die Lebensgemeinschaft mit Christus mit Überwindung allen Widerstandes und aller Hindernisse zu sichern im stande sind. Indes finden wir auch das Verfahren des Apostels im ersten Teil völlig begreiflich, wenn wir uns nur keinen Augenblick die Vorstellung trüben lassen, daß er seine Ausführungen einem Kreis von persönlich ihm unbekannten Gläubigen widmet. Hier konnte er nicht seiner sonstigen Gewohnheit entsprechend mit einer Danksagung für den Glauben und den Christenstand der Leser beginnen, vielmehr mußte er sich erst den Zugang zu den Herzen der ihm unbekannten Gläubigen öffnen, und das sucht er zu erreichen durch die Darlegung der herrlichen, in der Form einer Doxologie ausgedrückten Gedanken über die von Gott durch das Werk der Erlösung der Menschheit erwiesene Liebe, durch die Belehrung über die den Lesern durch die Eingliederung in den neuen Gottesstaat widerfahrne Gnade und über seine eigene besondere Beauftragung. Die genaue Prüfung der Disposition kann unter der öfter genannten Voraussetzung nur zur Befestigung der Ansicht von dem paulinischen Ursprung des Briefes führen. Die Christologie steht im Einklang mit den übrigen Briefen. Denn die Idee der Präexistenz Christi, besonders an Stellen der Paulusbriefe wie Gal 4, 4 und Röm 8, 3 deutlich ausgesprochen, begegnet uns hier gleichfalls in voller Bestimmtheit (4, 8 ff); doch tritt auch der historische Christus nicht völlig in den Hintergrund (1, 5 und 20). Die Lehre von der Rechtfertigung ist keine andere als in den früheren Briefen. Ähnlich verhält es sich mit der Lehre von der Kirche (Einleitung² 540). Aber die am meisten entwickelte

Lehre hinsichtlich dieser Punkte weist allerdings unser Brief auf, was gar nicht zu verwundern ist. Paulus selbst, damals schon ein „alter Mann“ (Phm 9), d. h. ein Mann im Alter von ungefähr 57 Jahren, hatte eine gereifte christliche Erfahrung und wandte sich an Leser, die reif waren für die Lehre vom Reiche Gottes und seinen Geheimnissen.

3. Exegetische Literatur.

a) Aus der patristischen Zeit und dem Mittelalter:

Ephraem Syrus, *Commentarii in epist. Pauli*; aus dem Armenischen ins Lateinische übersetzt, Venetiis 1893. Die Erklärung zum Epheserbrief ist in dem Band enthalten S. 140—156.

Der sog. Ambrosiaster, *Comment. in 13 epist. beati Pauli*, in der Sammlung Migne, P. Lat. XVII s. t. *Ambrosii opera*; der Kommentar zum Epheserbrief 371—404.

Chrysostomus († 407), 24 Homil.; Migne, P. Gr. LXII 10 bis 176.

Theodor von Mopsvestia († 429), griech. nur Fragmente; Migne, P. Gr. LXVI 911—922; dazu die lateinische Übersetzung; benützt wurde die Ausgabe von Swete, Cambridge 1880, 112—196.

Theodoret von Cyrus († 458); Migne, P. Gr. LXXXII 505—558.

Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum, herausgegeben von Cramer, VI 100—225, wichtig wegen mancher Mitteilungen aus Origenes.

Marius Victorinus, *In epistolam Pauli ad Ephesios libri duo*; Migne, P. L. VIII 1235—1294.

Hieronymus, *Comment. in epist. ad Ephesios*; Migne, P. L. XXVI 440—554.

Thomas von Aquin († 1274), *Comment. in epist. ad Ephesios*; benützt wurde die Ausgabe von Fretté, Paris 1889, 260—343.

Dionysius Carthusianus († 1451), *Comment. in omnes beati Pauli epist.*, 1565.

b) Von Kommentaren aus neuerer und neuester Zeit kommen in Betracht:

Thomas de Vio (Kardinal Kajetan), *Epistolae Pauli ad graecam veritatem castigatae*, Parisiis 1546, 254—282.

Estius, *Comment. in omnes Pauli Epistolas*; benützt wurde die Ausgabe von Holzhammer, Mainz 1859, II 319—418.

Cornelius a Lapide, Ausgabe von Crampon, XVIII 583 bis 686.

Bisping, Erklärung der Briefe an die Ephesier, Philipper und Kolosser und des ersten Briefes an die Thessalonicher (1855).

Henle, Der Ephesierbrief des hl. Apostels Paulus (1890).

Protestantische Kommentare:

Harleß, Kommentar über den Brief Pauli an die Ephesier (1839).

Hofmann, Der Brief Pauli an die Epheser (1870).

Meyer-Schmidt, Kritisch-exegetisches Handbuch über den Brief an die Epheser (1886).

Schnedermann in Strack und Zöcklers Kurzgef. Kommentar, 1888.

Wohlenberg, Die Briefe Pauli aus seiner ersten römischen Gefangenschaft, München 1895.

Klöpffer, Der Brief an die Epheser, 1891.

v. Soden, Handkommentar zum Neuen Testament, 1891.

Beck, Erklärung des Briefes Pauli an die Epheser, 1891.

Englische:

Eadie, Commentary on the Greek Text of the Epistle of Paul to the Ephesians, 1861.

Dale, The Epistle to the Ephesians, 1882.

Macpherson, Commentary on St. Paul's Epistle to the Ephesians (1893).

Robinson, St. Paul's Epistle to the Ephesians, 1904. Parker 1904.

§ 1.

Adresse und Gruß.

1, 1—2.

1. Paulus, Apostel Christi Jesu durch Gottes Willen, an die Heiligen und Gläubigen in Christo Jesu. 2. Gnade euch und Friede von Gott unserem Vater und dem Herrn Jesus Christus.

V. 1. Paulus führt sich hier in der gewöhnlichen Form mit Nennung seines Namens und mit seinem amtlichen Titel ein: er ist Apostel durch den Willen Gottes; seinen Willen hat Gott in wirksamer Weise kundgegeben durch das wunderbare Eingreifen in der Nähe von Damaskus (Apg 9). Dadurch erhielt Paulus die Berufung zum Apostel Christi Jesu, d. h. dazu, als Knecht Christi Jesu für seine Sache in der Welt tätig zu sein, das Evangelium zu verkünden, die Augen der Juden und Heiden zu öffnen und sie von der Finsternis zum Lichte der Wahrheit zu führen (Apg 26, 17 f). Die Hervorhebung der apostolischen Würde am Anfang des Briefes dient besonders dem Zwecke, die in demselben gegebenen Belehrungen und Ermahnungen zu autorisieren. Wenn Paulus wiederholt (1 und 2 Thess; Phil und Phm) die Betonung seines Apostolats unterläßt, so liegt der Grund in seiner Stellung zu den betreffenden Adressaten bzw. in dem familiären Charakter dieser Briefe. In unserem Schreiben begreift sich die Anwendung des amtlichen Titels im Hinblick auf die Bestimmung desselben für christliche Gemeinden in Kleinasien, deren Angehörige dem Paulus zum größten Teil persönlich unbekannt waren; eben sein Amt als Apostel ist es, welches eine Beziehung zu denselben herstellt. τοῖς ἁγίοις; der Dativ drückt die Bestimmung des Briefes aus. Paulus wendet sich mit demselben an die Heiligen oder er schreibt ihn den Heiligen. Es handelt sich nun aber vor allem um die Lesart. Die von der Recepta gebotene Fassung: τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν ἐν Ἐφέσῳ καὶ πιστοῖς kommt für uns nach dem oben Dargelegten nicht in Betracht. Es präsentiert sich als älteste nachweisbare Lesart τοῖς ἁγίοις τοῖς οὖσιν καὶ πιστοῖς. Was bedeuten diese Worte? Man meint: den Heiligen, die als solche auch Gläubige sind, oder den Heiligen,

die aus dem Nichtsein zum Sein gekommen sind und den Gläubigen (Origenes); indes wird man diese Deutungen ohne weiteres ablehnen; denn sie befriedigen nicht; sie sind abenteuerlich. Möglich ist die Übersetzung: den Heiligen, welche auch an Christus Jesus gläubig sind; diese Erklärung würde etwa auf eine Unterscheidung alt- und neutestamentlicher Heiligen hinauslaufen, was jedoch wieder mißlich ist; nach dem Sprachgebrauch der Schrift des Neuen Testaments sind die Heiligen eben die Christusgläubigen. Danach wird man sich auch bei dieser Auslegung nicht beruhigen. Wer diese Lesart festhält, wird in Betracht der Tatsache, daß in den Adressen mancher Paulusbriefe (Röm 1, 7; Phil 1, 1) hinter *τοῖς ὁδοῖ* eine lokale Bestimmung folgt (*ἐν Ρώμῃ, ἐν Φιλίπποις*), fast mit Notwendigkeit zur Hypothese vom „leeren Raum“ gedrängt: Paulus ließ hinter *τοῖς ὁδοῖ* eine Lücke, die dann bei der Herstellung der verschiedenen Abschriften je mit dem Namen der betreffenden Gemeinde ausgefüllt wurde. Aber die Anwendung eines derartigen Kunstgriffes erscheint allzu modern; Gal und 2 Kor beweisen, daß Paulus andere Wege betrat, wenn er einen Brief zirkulieren lassen wollte; außerdem bleiben bei dieser Annahme nicht wenige positive Schwierigkeiten; man wird am besten eine derartige Hypothese für immer bei der Erklärung der Stelle beiseite lassen. Da der Text von Eph 1, 1 mannigfaltig überliefert ist, wird man ein Recht haben anzunehmen, daß auch in der von Origenes und Basilius definierten Form *τοῖς ἁγίοις τοῖς ὁδοῖ καὶ πιστοῖς* uns nicht die ursprüngliche Textgestalt vorliegt, sondern bereits ein Verderbnis, so daß wir auf Konjekturen angewiesen sind. An solchen Konjekturen hat es nicht gefehlt. Erwähnt sei der jüngst von Ewald (a. a. O. 15 f) gemachte Vorschlag: *τοῖς ἀγαπητοῖς ὁδοῖ καὶ πιστοῖς* = an solche, welche Geliebte d. h. von Gott in Liebe Angenommene sind und Gläubige in Christus Jesus. Der Versuch ist beachtenswert, aber doch nicht beifallswürdig, namentlich darum nicht, weil das sicher überlieferte *τοῖς ἁγίοις* in den Adressen der paulinischen Briefe ganz gewöhnlich ist (vgl. Phil 1, 2; Kol 1, 2; 1 Kor 1, 2; 2 Kor 1, 1); nur Röm 1, 7 geht dem *τοῖς ἁγίοις* ein *τοῖς . . . ἀγαπητοῖς* voraus. Wahrscheinlich hat Paulus geschrieben: *τοῖς ἁγίοις ὁδοῖ καὶ πιστοῖς*, wie Cod. D (freilich mit dem unrichtigen *ἐν Ἐφέσῳ*) bietet: denen, welche Heilige sind und Gläubige in Christus Jesus. Die Leser werden charakterisiert als „Heilige“. *ἄγιοι* substantivisch (anders Hebr 3, 1), sollenner, von Israel, dem heiligen Volke Gottes, übertragener Terminus zur Bezeichnung der Christen. Zur Würdigung des Ausdrucks hat man auszugehen von dem hebräischen *קִדְּשׁ*, welches ein Abgesondert- und Gottgeweihtsein bedeutet. Die Christen sind aus-

gesondert aus der gottentfremdeten verlorenen Menschheit und Gott zugeeignet, sind ein *λαὸς περιποιήσεως*. Von Anfang an begegnet uns *οἱ ἄγιοι* als gewöhnliche Bezeichnung der an Christus Gläubigen (Apg 9, 13 32); daneben war *οἱ μαθηταὶ τοῦ κυρίου* gebräuchlich (Apg 9, 1 19); erst ums Jahr 42 wurden die Christen, zunächst in Antiochien, *χριστιανοί* genannt (Apg 11, 26). Wenn nun bei *οἱ ἄγιοι* von vornherein an eine sittliche Qualität nicht zu denken ist, so darf man diese doch nicht ausschließen. Denn die Aussonderung aus der profanen Welt geschieht durch den Empfang der Taufe; infolge davon kommt aber den in das Reich Gottes oder in die Kirche Aufgenommenen der Charakter der Heiligkeit zu; sie sind *ἡγιασμένοι ἐν Χριστῷ* (1 Kor 1, 2) und als solche zu vollkommener Heiligkeit berufen. *Πιστοί* mit *ἐν* ist nicht auffallend (vgl. 1, 15 und Kol 1, 4); es wird damit ausgedrückt, daß die Christen, durch die Taufe aus der profanen Welt ausgesondert, ein Leben des Glaubens in Christus Jesus führen.

Man fragt, ob nicht durch Beiziehung der alten Erklärer betreffs der ursprünglichen Lesart ein zuverlässiges Resultat zu gewinnen sei. Nun erläutert Ephräm Eph 1, 1 also: Paulus, ait, Apostolus Iesu Christi per voluntatem Dei, quia voluit ille introitum gentium. Sanctis et fidelibus, baptizatis videlicet et catechumenis (p. 141). Aus dieser Erklärung ist man geneigt, den Schluß zu ziehen, daß der alte syrische Text, welchen Ephräm auslegte, weder *οὖσαν* noch *ἐν Ἐφέσῳ* ausgedrückt und dargeboten hat. Allein der Schluß ist doch wohl verfehlt. Denn einerseits gebraucht Ephräm in seinem Kommentar zu Kol 1, 2: *τοῖς ἐν Κολοσσαῖς ἁγίοις καὶ πιστοῖς* die ähnliche Wendung wie bei Eph 1, 1, nämlich: sanctis et fidelibus; sanctos baptizatos appellat, fideles autem catechumenos nominat (p. 169); anderseits bedient er sich in dem Prolog zu dem Kommentar „ad Ephesios“ der Worte: quamvis sub principio epistolae pacem filii cum patris pace ad Ephesios dicta coniungat (p. 140), was die Vermutung nahelegt, daß er in seinem Text *ἐν Ἐφέσῳ* vorgefunden hat. Eigentümlich liegt die Sache auch beim Ambrosiaster; seine Erklärung lautet: Solito more scribit; apostolum enim se esse Christi Iesu dei voluntate testatur; non solum fidelibus scribit, sed et sanctis, ut tunc vere fideles sint, si fuerint sancti in Christo Iesu. Bona enim vita tunc prodest ac creditur sancta, si sub nomine Christi habeatur, alioquin contaminatio erit, qui ad iniuriam proficit creatoris (p. 373). So wenigstens werden die Worte Ambrosiasters in der Ausgabe von Migne vorgeführt. Danach möchte man glauben, daß der römische Exeget einen Text ohne *ἐν Ἐφέσῳ* vorfand; aber freilich gehen unmittelbar vorher, wenigstens bei Migne, die Worte: sanctis omnibus qui sunt Ephesi et fidelibus in Christo Iesu. Im Hinblick darauf muß man annehmen, daß er „in Ephesus“ in seinem Texte vorfand; es ist indes hier zu keiner Klarheit zu kommen, weil die verschiedenen Ausgaben des Kommentars in der Wiedergabe und Stellung der Worte nicht zusammenstimmen. Ähnlich verhält es sich bei Viktorin: sanctis qui sunt fidelibus Ephesi (sic!), hernach: scribit igitur Paulus sanctis qui sunt Ephesi et fidelibus in Christo Iesu (p. 1235—1236); jedenfalls bietet er nicht omnibus, wie die Vulgata; *πᾶσι*, omnibus, kam sicher erst herein infolge Berücksichtigung von Röm 1, 7 und 2 Kor 1, 1. Man sieht, wie hier Eingriffe in den ursprünglichen Text gemacht wurden (vgl. Robinson a. a. O. 293 f).

V. 2. *χάρις ὑμῖν καὶ εἰρήνη* sc. *ἔστω*, der übliche Wunsch am Anfang der paulinischen Briefe. Der Apostel verbindet das *χαίρειν* des Griechen (vgl. Apg 15, 23; 23, 26 und Jak 1, 1) und *שלום* des Hebräers (Dn 6, 25; Mt 10, 12 13), die jüdische und griechische Grußformel miteinander. Aber durch die Wahl von *χάρις* an der Stelle von *χαίρειν* gibt er der Formel einen tieferen Sinn. *χάρις* = die freie Liebe und Huld Gottes, vermöge welcher er uns alles schenkt, was zu unserer Entsündigung, Heiligung und Beseligung dient; die Folge oder Frucht solcher Huld und Liebe oder der Gnade ist der Friede, jener beglückende innere Zustand, wo die Seele *εὐοδοῦται* (3 Jo 2), in der rechten durch keinerlei Störungen oder Anfechtungen getrübbten Verfassung sich befindet und zwar Gott, dem Nebenmenschen und sich selbst gegenüber. Den spezifisch christlichen Charakter verleiht der Apostel seinem Wunsche durch die Beifügung: von Gott unserem Vater und dem Herrn Jesus Christus. Von dem Augenblick der Wiedergeburt an dürfen die Gläubigen Gott ihren Vater nennen (vgl. neben 3, 15 auch Jo 1, 12 f), sich selbst Kinder Gottes. Zu diesem hohen Gute der Kindschaft und allem, was damit zusammenhängt, allen Gütern und Gnaden hat uns verholfen Jesus Christus, welcher durch seine Menschwerdung und seinen Tod uns Versöhnung und Gnade erworben hat und fortan als der zur Rechten Gottes erhöhte Herr (vgl. 1, 22; Mt 28, 18; Apg 2, 33) Mittler aller Gnaden ist.

Erster, lehrhafter Teil.

1, 3 bis 3, 21.

§ 2.

Danksagung für das Heil in Christo.

1, 3—14.

3. Gepriesen sei der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, der uns gesegnet hat mit jeder Art geistlicher Segnung in seinem Himmel in Christus, 4. entsprechend dem, daß er uns in ihm sich erwählt hat vor Grundlegung der Welt, auf daß wir seien heilig und untadelig vor seinem Angesichte in Liebe; 5. indem er uns (in Liebe) zuvor bestimmte zu Sohnesannahme durch Jesus Christus auf ihn hin nach dem Wohlgefallen seines Willens, 6. zu Lob von Herrlichkeit seiner Gnade, kraft welcher er uns begnadigte in dem Geliebten, 7. in welchem wir haben die Erlösung durch sein Blut, die Vergebung der

Fehltritte nach dem Reichtum seiner Gnade; 8. welche er reich machte gegen uns in aller Weisheit und Erkenntnis; 9. uns kundtuend das Geheimnis seines Willens gemäß dem Wohlgefallen von ihm, das er sich vorsetzte in ihm; 10. auf die Einrichtung in der Zeitenfülle hin, das all wieder unter ein Haupt zu fassen in Christo, was im Himmel sowohl als was auf Erden ist, in ihm, 11. in welchem auch wir mit dem Erbrechte bedacht wurden als solche, welche vorausbestimmt wurden nach dem Vorsatze dessen, der alles wirkt nach dem Entschluß seines Willens, 12. daß wir dienen möchten zum Lobe seiner Herrlichkeit, die wir zuvor unsere Hoffnung gesetzt haben auf den Christus, 13. in welchem auch ihr, nachdem ihr gehört habt das Wort der Wahrheit, das Evangelium eures Heils —, an den auch gläubig geworden ihr versiegelt wurdet mit dem Heiligen Geiste der Verheißung, 14. welcher ist das Angeld unseres Erbes zur Erlösung des Eigentums, zum Lobe seiner Herrlichkeit.

Wie an der Spitze der meisten paulinischen Sendschreiben steht am Anfang unseres Briefes eine Danksagung. Während aber sonst der Apostel seinen Dank gegen Gott zum Ausdruck bringt für die den jedesmaligen Lesern erzeugten Gnadenerweise, stellt er hier an die Spitze unseres Sendschreibens zunächst einen allgemein gehaltenen Lobpreis für alle dem Apostel wie den Gläubigen in Christus erwiesenen Wohltaten; eine spezielle Danksagung für den Glauben der Leser folgt erst V. 15 ff. Der allgemeine Lobpreis ergießt sich wie in einem einzigen unaufhaltsamen Strome in einer langen Periode, welche trotz scheinbarer Schwerfälligkeit und Überladenheit eine gewisse rhythmische Gliederung zeigt. Es wird der Lobpreis nur von dem noch glühenderen Gebetsstrom Jo 17, 1 ff. übertroffen. Er nennt zuerst die Person Gottes des Vaters und seine Liebe gegen uns, die sich wirksam erwiesen in unserer vor- und überzeitlichen Auserwählung und Vorherbestimmung in und durch Christus zur Rechtfertigung und Gotteskindschaft (V. 3—6); daran schließt er die zweite Person und feiert die innerzeitliche Ausführung des ewigen göttlichen Ratschlusses Gottes in der Erlösung durch Jesus Christus (V. 7—12); zuletzt führt er die Person des Heiligen Geistes an, welcher nach dem Eintritt der Gläubigen ins Christentum mittels der Taufe in den Herzen derselben geheimnisvoll waltend das Werk der Heiligung vollendet (V. 13—14). Danach präsentiert sich dieser Lobpreis als eine herrliche Doxologie. Bedeutsam ist hierbei, daß dreimal je am Schluß eines Abschnittes (V. 6 12 14) die Worte „zum Lobe der Herrlichkeit Gottes bzw. seiner Gnade“ widerhallen und daß der zweite (V. 7) und dritte (V. 13) Abschnitt je mit dem Relativ *ἐν ᾧ* angeschlossen wird. Hier tritt uns sonach

Plan, Ordnung und Abrundung entgegen. Der Gedanke von der Bestimmung des Erlösungswerkes für die ganze Menschheit, von der innigen lebendigen Vereinigung aller Gläubigen mit Christus tritt in dem Lobpreis bestimmt hervor. Zwar erscheint der Apostel als Repräsentant des gläubig gewordenen Israel; aber es ist keineswegs die Prärogative des Eigentumsvolkes, welche er ins Licht stellt, vielmehr betont er nur das, was durch die in der Fülle der Zeit eröffnete neue Ordnung oder Veranstaltung als göttliche Gnadengabe dargeboten ist, und erkennt den Christusgläubigen aus dem Heidentum die volle und gleiche Ausrüstung zum Erbschaftsantritt zu, da auch sie in dem Heiligen Geiste der Verheißung eine Bürgschaft des Erbes erhalten haben.

V. 3. *εὐλογητός* eröffnet mit Feierlichkeit die Periode. Dieses Wort war schon früh Einleitungswort zu Hymnen; so beginnt der Gesang des Zacharias (Lk 1, 68); vgl. 2 Kor 1, 3 und 11, 31; 1 Petr 1, 3 (Anschluß an die vorliegende Stelle). Die Ergänzung durch *ἐστίν* = preiswürdig ist, geht nicht an, vielmehr *εἶη* oder *ἔστω*: gepriesen sei; andere Bedeutung hat *εὐλογημένος* Lk 1, 42; Mt 25, 34. Dasselbe Verbum *εὐλογεῖν* ist hier vom Apostel gebraucht für das Verhältnis Gottes zu den Gläubigen und für das der Gläubigen zu Gott. Die Paronomasie ist absichtlich, der Sinn an zweiter Stelle etwas verschieden; die Vulgata hat beidemal *benedicere*; unser *benedicere* ist Gott gegenüber Herzenserguß, sein Ausdruck preisen, danken; sonach das erste Mal: gepriesen sei; das göttliche *benedicere* ist Tat und Leben, sein Ausdruck, seine Wirkung reeller Segen, Wohltat und Gabe; daher bedeutet das Verbum an zweiter Stelle (*ὁ εὐλογήσας*) segnen: der uns gesegnet hat¹. Beachte *εὐλογητός* — *εὐλογήσας* — *ἐν εὐλογίᾳ*. *εὐλογητός ὁ θεός καὶ πατήρ* ... wird von manchen erklärt: Gott, welcher zugleich Vater unseres Herrn Jesus Christus ist; man kann sich zur Rechtfertigung dieser Erklärung auf die Herübernahme dieser stereotypen Formel aus dem Alten Testament berufen, wo sie zunächst für sich allein, *εὐλογητός ὁ θεός*, in Betracht kommt und dann erst in dem *πατήρ* eine nähere Bestimmung erhält. Gleichwohl geben wir der andern Erklärung den Vorzug: der Gott und Vater unseres Herrn Jesus Christus, so daß Gott nicht bloß als Vater, sondern auch als Gott Jesu Christi bezeichnet wird. „Gott unseres Herrn Jesus Christus“ heißt Gott mit Rücksicht auf die menschliche

¹ Ambrosiaster: deus benedicitur, cum laudibus dignis extollitur; homines autem sic benedicit deus, ut donum gratiae suae eis impertiat non secundum merita eorum sed secundum misericordiam suam (p. 373).

Natur Jesu, als der, welcher Jesus Christus in die Welt gesandt, ihm für seine menschliche Natur die *δόξα* verliehen und nunmehr mit seiner Machtfülle die Stiftung desselben, die Kirche, beschützt. Vater unseres Herrn Jesus Christus wird er zugleich genannt als solcher, welcher Christus von Ewigkeit her im Himmel mit seinem göttlichen Geist = Wesen gesalbt und erfüllt hat (Jo 10, 36) und mit ihm in innigster Lebens- und Liebesgemeinschaft steht. Entscheidend für die zweite Auffassung der Worte *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ . . .* ist einmal die Verbindung von *θεὸς καὶ πατὴρ* mit dem einen Artikel, sodann das separate Vorkommen der Formel *ὁ θεὸς τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ* 1, 17. *ὁ ἐβλόγησας ἡμᾶς — ἐν Χριστῷ.* — *ἡμᾶς* ist ohne jede Einschränkung zu nehmen: Paulus und alle andern Christugläubigen. *ἐν* dürfte hier instrumental zu verstehen sein: der uns gesegnet hat mit jeglichem Segen, mit Segen aller Art. *πνευματικὴ* soll nach manchen Exegeten (vgl. neuerdings Robinson) diesen Segen als geistigen bezeichnen im Unterschied von dem materiellen Segen oder den zeitlichen Gütern des Alten Bundes. Gewiß ist dies nicht der Fall; denn nirgends ist im Zusammenhang angedeutet, daß der Apostel hier die Güter und Schätze des Neuen Bundes denen des Alten Testaments gegenüberstellen will. Andere denken bei *ἐβλογία πνευματικὴ* an die künftige himmlische Glorie, so namentlich Ambrosiaster: non mundana, sed coelesti benedictione (p. 373), und Thomas, welcher die Worte des Apostels also erläutert: qui sc. Deus benedixit nos in spe in praesenti, sed in futuro benedicet in re; ponit autem praeteritum pro futuro propter certitudinem (l. c. ad c. 1, p. 262). Thomas erkennt in der Beifügung *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, das allerdings zu *ἐβλογία* gehört, ein Anzeichen für die Richtigkeit seiner Erklärung, indem er sagt: benedictione in coelestibus id est in coelo. Allein darin kann man keine Stütze erblicken für die vom grammatisch-sprachlichen Standpunkt unmögliche Erklärung; *ἐβλόγησας* darf doch niemals im Sinne des Futurum ausgelegt werden. *πνευματικὴ* bedeutet Segnung, welche vom göttlichen *πνεῦμα* ausgeht, durch dasselbe bewirkt wird = der Heilige Geist bewirkt dieselbe, und der erfahrene Segen ist sein Werk. *ἐβλογία*: es ist gemeint die vom Heiligen Geist bei der Taufe bewirkte Entsündigung und Heiligung, womit die Gotteskindschaft gegeben und die *κληρονομία* oder *ζωὴ αἰώνιος* grundgelegt ist; sodann die Ausrüstung mit der Fülle des Heiligen Geistes in der Geistessendung bzw. beim Empfang des Sakraments der Confirmatio (*ἡ δωρεὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος* Apg 2, 38); dann die köstliche himmlische Gabe der Eucharistie (Hebr 6, 4: *γευσάμενους τῆς δωρεᾶς τῆς ἐπουρανίου*). Diese Segnung beginnt für die Christen hier auf Erden mit ihrem Eintritt in das Reich und kommt jenseits zur Voll-

endung. ἐν τοῖς ἐπουρανίοις muß unter allen Umständen lokal gefaßt werden; man ergänze τόποις (vgl. V. 20: 2, 6; 3, 10; 6, 12); doch wird damit nicht, wie Ewald (p. 66) wieder neuerdings will, der Ort für das εὐλογεῖν Gottes angegeben = der uns gesegnet hat in seinem Himmel droben, als ob dieses Segnen wie das gleichfolgende ἐξελέξατο vor der Gegenwart der Christen läge; vielmehr wird durch diese Näherbestimmung die εὐλογία dahin charakterisiert, daß sie, wie das göttliche πνεῦμα selbst, im Himmel sich befindet, dort ihren Sitz und ihre Quelle hat. Zu εὐλογήσας tritt noch ἐν Χριστῷ: der uns gesegnet hat in Christo, d. h. die Segnung ist uns geworden dadurch, daß wir mit Christus (durch Glauben) in Lebensgemeinschaft traten¹. Man vergleiche zum Gedanken Gal 3, 16, wo gezeigt ist, wie die dem Abraham gegebene Segensverheißung: „in dir werden gesegnet werden alle Völker“, in Christo zu ihrer Verwirklichung gelangt ist; auch an jener Stelle drückt ἐν Χριστῷ nicht in erster Linie die Vermittlung, vielmehr den zentralen Punkt aus, worin der Segen von Gott zur Entgegennahme dargeboten wird: in der Person Christi; zugleich ist damit die mystische Vereinigung der Gläubigen mit dem Haupte Christus angedeutet. Man beachte, daß in V. 3 alle drei göttlichen Personen genannt sind: der Vater und Sohn werden in aller Form angeführt; in πνευματική liegt eine Nennung auch des Heiligen Geistes, so daß schon in den Worten dieses Verses die Doxologie enthalten ist.

V. 4—6. Καθὼς ἐξελέξατο. Der Gedanke des Apostels scheint zu sein: das segnende Tun Gottes steht völlig im Einklang mit einer Tat desselben Gottes, vermöge welcher er uns von Ewigkeit her auserwählt hat; durch diese vorzeitliche Auserwählung wurde das Fundament jenes in der Zeit eingetretenen εὐλογῆσαι gelegt. Indes ist καθὼς wohl nicht im komparativen Sinne oder rein parallelisierend, sondern zugleich kausal gebraucht (vgl. 4, 32; Röm 1, 28; 1 Kor 1, 6). Daher bedeuten die Worte: Gott hat uns gesegnet, weil er ja vor Grundlegung der Welt = von Ewigkeit her (zu πρὸ καταβολῆς κόσμου vgl. Jo 17, 24 und Kommentar zu Johannes S. 23 und 458 f; 1 Petr 1, 20) uns in Christo sc. aus der großen Masse der Menschheit auserwählt hat. Der Grund der Segenspendung oder des Heils ist die ewige Auserwählung, nicht etwa Verdienste der Menschen (vgl. 2 Tim 1, 9); Bestimmungsgrund dieser Auserwählung selbst hinwiederum ist Christus, indem Gott der Vater von Ewigkeit her

¹ Ambrosiaster: ut ostenderet perfectam benedictionem dari credentibus in Christo (p. 373).

hinblickt auf den unendlichen Wert des Erlösungswerkes und die durch dieses bewirkte Lebensgemeinschaft mit Christus; ἐξελέξατο ἡμᾶς ἐν ἀδτῷ = ἐν Χριστῷ. ἡμᾶς: der Ausdruck „er hat auserwählt“ erinnert unwillkürlich an Altisrael, das auserwählte Volk; allein Paulus meint mit ἡμᾶς Juden und Heiden. Mit dem Infinitivsatz εἶναι ἡμᾶς ἁγίους... (vgl. Kol 1, 22) gibt der Apostel den Zweck der Auserwählung durch Gott an: auf daß wir seien heilig und tadellos vor ihm. Er meint damit einen geistig-sittlichen Zustand, in welchem unsere Seele frei ist von jeder Sünde und Makel und positiv geschmückt mit einer der göttlichen Heiligkeit ähnlichen Heiligkeit, einer wirklichen, nicht scheinbaren oder äußerlich dem Menschen zugerechneten; man beachte wohl κατενώπιον αὐτοῦ sc. Θεοῦ = in solchem Zustand befindlich, daß Gott, der Heilige und Wahrhaftige, nichts Unreines oder Tadelnswertes findet. ἐν ἀγάπῃ gehört jedenfalls nicht zu ἐξελέξατο, da es von diesem Verbum viel zu weit entfernt ist. Möglich ist dagegen die Verbindung mit ἁγίους καὶ ἀμόρους, daß wir heilig und tadellos seien in Liebe; der Gedanke, daß in der Liebe als dem eigentlichen Element unsere Heiligkeit und Makellosigkeit sich vervollkommen und vollendet, ist ein vortrefflicher (vgl. Kol 3, 14; 1 Kor 13, 13). So erklärt Ambrosiaster: ut sint incontaminati coram deo in caritate, hoc est, ut amor dei sanctam illis faciat conversationem. Nemo enim melius alicui obtemperat quam qui ex caritate obsequitur (p. 373 f). Andere ziehen nach dem Vorgang der Väter wie Chrysostomus (Hom. 1 ad c. 1, p. 12: ἐν ἀγάπῃ, φησί, προορίσας ἡμᾶς) und Theodoret (ἐν ἀγάπῃ προορίσας ἡμᾶς εἰς υἰοθεσίαν p. 509) die Verbindung von ἐν ἀγάπῃ mit dem folgenden προορίσας vor: indem uns Gott in Liebe vorherbestimmte zur Sohnschaft. προορίσας wird man als dem ἐξελέξατο gleichzeitig fassen müssen: Gott, der uns erwählt hat, daß wir heilig seien, hat damit zugleich die Bestimmung getroffen, daß wir durch Jesus Christus Kindesrecht erlangen, in das Verhältnis der Sohnschaft treten sollten. Paulus erwähnt bei Aufzählung der Privilegien und Vorzüge der Glieder des Alten Bundes auch die υἰοθεσία (Röm 9, 4); die Juden waren ja auserwählt, um dem Herrn in besonderer Weise anzugehören, um Kinder des Hauses zu sein (vgl. unten 2, 12 ff); indes war diese υἰοθεσία nur ein schattenhaftes Vorbild der neutestamentlichen Kindschaft, welche im Unterschied von der Sohnschaft infolge der Schöpfung die Versetzung der Menschen in das Kindesverhältnis infolge der Mitteilung des höheren übernatürlichen Lebens bezeichnet. Der Ausdruck υἰοθεσία ist ebenso wie ἄγιος, ἀπολύτρωσις, ἐκκληρώθημεν, ἐπαγγελία, περιποίησις durch den Apostel von alttestamentlichen Verhältnissen auf neutestamentliche

übertragen. Während er mit ἐν ἀγάπῃ als bewegender Ursache, als dem Motiv der Vorherbestimmung auf seiten Gottes Liebe bezeichnet, gibt er durch κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ, welche Worte zu προορίσας gehörten, die letzte Quelle für das προορίζειν an: das Wohlgefallen seines Willens; wenn er uns vorausbestimmte und auswählte, so ist es freie Entschließung, souveräne Willenstat Gottes. εὐδοκία bedeutet hier Wohlgefallen (Vulg. propositum), nicht Wohlwollen, wie Chrysostomus¹ und andere meinen; vgl. 1, 11: κατὰ πρόθεσιν. Der Apostel macht diese Beifügung, um die Vorstellung zu beseitigen, als sei bei dem προορίσας der Wille Gottes durch irgend etwas außerhalb desselben Gelegenes, namentlich durch Rücksichtnahme auf des Menschen Verdienste, die er von Ewigkeit voraussehe, beeinflusst worden; er will sagen, für Gott sei das Wohlgefallen, der freie durch nichts bedingte Entschluß seines Willens die einzige Richtschnur gewesen. Zu κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος vgl. V. 9 und Mt 11, 26. Solche Darlegung ist aber ganz geeignet, das Gefühl tiefempfundener Dankbarkeit in den Herzen der Leser zu erwecken. εἰς υἰοθεσίαν . . . εἰς αὐτόν; letzteres soll nach manchen Erklärern auf Christus gehen; indes wird es allein richtig auf Gott bezogen = zu Sohnesannahme auf ihn hin: Gott erwählte und bestimmte uns vorher, Söhne zu ihm, seine Söhne zu werden. διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ = durch Jesus Christus, seinen eingebornen Sohn, den Sohn Gottes von Natur, sollten wir zu ihm, Gott, in das Verhältniß von Söhnen eintreten, Söhne Gottes werden aus Gnade durch Adoption, mit Erbschaftsrechten der Söhne an den Gütern des Vaters (vgl. 1, 14: τῆς κληρονομίας ἡμῶν). Es wird durch διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ die Sohnschaft als durch Jesus Christus uns vermittelt prädiiziert. Jesus Christus hat uns durch seinen Tod am Kreuz (vgl. V. 7) Sohn- und Kinderschaft verdient und vermittelt uns dieselbe; denn er gibt uns Macht, die Taufe zu empfangen, er gibt uns die köstliche Speise der Eucharistie und sendet uns den Heiligen Geist: durch all dies macht er uns zu seinen Brüdern und eben damit zu Söhnen und Kindern Gottes. Mit εἰς ἔπαινον δόξης nennt der Apostel den allerletzten Zweck unserer Vorherbestimmung: sie geschieht zum Lobe der Herrlichkeit seiner Gnade = damit sc. in der Kirche die in der Aus erwählung der Gläubigen sich kundgebende Gnade, Liebe, Huld Gottes in ihrer ganzen Größe und Herrlichkeit gepriesen werde. Nicht wenige geben die Auslegung: zum Lobe seiner herrlichen Gnade (neuerdings

¹ ὁ οὖν λέγει, τοῦτο ἐστι· σφόδρα ἐφίεται, σφόδρα ἐπιθυμεῖ τῆς σωτηρίας τῆς ἡμετέρας (Hom. 1 ad c. 1, p. 13).

Macpherson 128 ff), ganz willkürlich. Etwas anders Chrysostomus: zum Lobe seiner in der Gnade sich offenbarenden Herrlichkeit. Denn er schreibt: *εἰς ἔπαινον τῆς δόξης· τίνος οὖν ἔνεκεν βούλεται ἐπαινεῖσθαι καὶ δοξάζεσθαι παρ' ἡμῶν; ὥστε τὴν πρὸς αὐτὸν ἀγάπην θερμότεραν ἡμῶν ἐγγενέσθαι* (Hom. 1 ad c. 1, p. 13); wer die ihm gewordene Gnade bewundert, der wird aufmerksamer und eifriger; vgl. Theodoret 309. *ἦς ἐχαρίτωσεν*. *ἦς* ist sicher die richtige Lesart, nicht *ἐν ἦ*; es liegt jedenfalls eine Attraktion bzw. Assimilation vor; ob indes *ἦς* für *ἦν* steht, ist doch sehr fraglich; es würde dann die Phrase *χάριν χαριτοῦν τινα* zu Grunde liegen (vgl. *ἀγάπην ἀγαπᾶν* 2, 4 oder V. 19: *κατὰ τὴν ἐνέργειαν, ἦν ἐνήργηκεν*) = der Gnade, welche Gott uns hat widerfahren lassen in dem Geliebten; vgl. die ähnliche Ausdrucksweise V. 8. *ἦς* dürfte vielmehr attrahiert sein aus dem Dativ: kraft welcher er uns anmutig machte. *χαριτοῦν* kann man nämlich sehr wohl wiedergeben mit: angenehm, liebenswürdig machen¹. *ἐν τῷ ἡγαπημένῳ* = in dem Geliebten, eine Bezeichnung des Messias; vgl. Kol 1, 13: *ὁ υἱὸς τῆς ἀγάπης*; Ps 2, 7 und Is 42, 1: Sohn und geliebter Knecht Gottes kombiniert, vgl. Lk 9, 35; sonach = *ὁ Χριστός*; Titel für das auserwählte Volk, dann Titel für den Messias; Vulg. in dilecto filio suo; doch vgl. Hieronymus, Comment. 450. Gemeint ist sonach Christus; indes darf man *ἐν τῷ ἡγαπημένῳ* nicht verstehen: in dem von uns Geliebten, sondern: in dem von Gott Geliebten. Jesus Christus ist im vollendeten Sinn Objekt der Liebe Gottes; aber auch wir sind jetzt der Liebe Gottes wert als durch Glauben und Liebe in Christo Wurzelnde, mit ihm aufs innigste Verbundene.

V. 7. Es folgt der zweite Abschnitt des Hymnus: die innerzeitliche Ausführung des Gnadenratschlusses durch Jesus Christus. Um den Lesern zum Bewußtsein zu bringen, wie sehr sie Grund hätten, voll und ganz in das Lob der ihnen in Christo zu teil gewordenen Gnadenerweisung einzustimmen, führt der Apostel das eben Gesagte: *ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς ἐν τῷ ἡγαπημένῳ* näher aus. Der Zusammenhang mit dem Vorhergehenden ist der engste, hergestellt durch *ἐν ᾧ*: Gott hat uns in seinem geliebten Sohn begnadigt, er hat uns sich liebewert gemacht, da wir in ihm = in der innigsten lebendigen Gemeinschaft mit ihm (*ἐν ᾧ*) die Erlösung haben durch sein Blut. *ἡ ἀπολύτρωσις* die Er-

¹ Chrysostomus: *ἐχαρίτωσεν ἡμᾶς τουτέστι οὐ μόνον ἀμαρτημάτων ἀπὸ ἡλλάξεν, ἀλλὰ καὶ ἐπεράστους (= liebenswürdig, gratiosos) ἐποίησε*, was dann der große Bischof in seiner unvergleichlichen Weise anschaulich macht, um mit den Worten zu schließen: *ἐπιθυμοῦσι γὰρ ἄγγελοι παρακύβαι πρὸς τὴν τοιαύτην ψυχὴν, ἀρχάγγελοι, πᾶσαι αἱ ἄλλαι δυνάμεις. Οὕτως ἡμᾶς καὶ ἐπιχάριτας ἐποίησε καὶ ἑαυτῷ ποθεινοῦς· ἐπιθυμῆσει γάρ, φησί, ὁ βασιλεὺς τοῦ κάλλους σου* (Hom. 1 ad c. 1, p. 13—14).

lösung, eigentlich die Loskaufung von Gefangenen durch Erlegung eines Kaufpreises (*λύτρον*). Die Gefangenen nun, welche Jesus Christus loskaufte, sind die Menschen; sie standen in der Knechtschaft der Sünde (Jo 8, 34), des Todes und unter der Herrschaft des Satans (Jo 12, 31). Das ist eine neue redemptio, eine wahre, echte, vollkommene im Vergleich mit der Befreiung oder Herausführung des jüdischen Volkes aus Ägypten. Der Kaufpreis, welchen Christus zum Loskauf gab, war sein Blut = sein Leben (*διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ*; vgl. Mt 20, 28 und 1 Kor 6, 20; 7, 23; Hebr 10, 22); er zahlte denselben dem himmlischen Vater (Offb 5, 9), dessen Gerechtigkeit dadurch Genugtuung geleistet wurde, so daß er uns freigeben konnte von der Schuld und Strafe der Sünde. Blut kam bei dieser neuen redemptio zur Verwendung, wie im Alten Bund durch Darbringung der zahlreichen Opfer Blut in Menge vergossen wurde; auch hier trat an die Stelle des Unvollkommenen und Vorbildlichen die Erfüllung und Vollendung (Hebr 9). Dazu kommt als die subjektive Seite die Nachlassung der Sünden (*τὴν ἄφεσιν τῶν παραπτωμάτων*); den nämlichen Gedanken spricht Paulus Kol 1, 14 aus mit den gleichen Worten; das positive Moment, die Heiligung, die innere völlige Umwandlung und Erhebung in den Stand der Kinder Gottes (vgl. Jo 3, 3) betont er nicht besonders (vgl. Apg 2, 38)¹. *ἄφεσις* kann nie und nimmer ein bloßes Verhüllen oder Zudecken, ein bloß äußerliches Nachsehen oder Nichtanrechnen der Sünden bezeichnen, muß vielmehr von realer Nachlassung und Tilgung, von vollständiger Vergebung der Fehlritte oder Sünden verstanden werden, so daß der Mensch infolge davon wahrhaft von Sünden frei ist. Diese Bedeutung des Wortes ergibt sich mit aller Sicherheit aus Parallelstellen wie Mk 3, 29, Apg 26, 18 und besonders Hebr 10, 17 ff, an welcher letzterer Stelle die ganze Argumentation des Apostels die ist: Schon durch Jeremias (31, 33) ward für den Neuen Bund Sündenvergebung verheißen („ich werde ihrer Sünden nicht mehr gedenken“); das Opfer Christi nun hat wirklich Sündenvergebung und -tilgung gebracht; es bedarf jetzt der vom Gesetz geforderten Sündopfer nicht mehr, die ja ohnehin die Sünden nicht wirklich zu tilgen vermochten. Demnach kann der Apostel auch hier mit *ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων* nur

¹ Theodoret findet in den Worten des Apostels beides, Befreiung von der Sünde und Heiligung oder Gottähnlichkeit im übernatürlichen Sinne; denn er schreibt: *ἀξιεράστους ἡμᾶς πεποίηκεν ὁ δεσποτικὸς θάνατος. Δι' ἐκείνου γὰρ τὰς τῶν ἁμαρτημάτων ἀποθέμενοι κηλίδας (= Schmutzflecken) καὶ τῆς τοῦ τυράννου δουλείας ἀπαλλαγέντες τοὺς τῆς εἰκόνης τῆς θείας ἀνελάβομεν χαρακτῆρας* (p. 512).

ein wirkliches Nachlassen der Sünden meinen (vgl. Mk 2, 9 10). *παραπτώματα* bezeichnet bei Paulus in der Regel persönliche Fehltritte, aktuelle, individuelle Sünden, *ἁμαρτία* mehr die habituelle Sünde, die Sündhaftigkeit oder den Sündenzustand; nicht selten stehen bei Paulus beide Begriffe nebeneinander (2, 1; vgl. Röm 5, 12 und 20). Da aber der Mensch durch die einzelnen aktuellen Sünden ein Knecht der Sünde wird, somit dem Zustand der Sünde verfällt, wie er dieselben vor der Vergebung im Zustand der angeborenen Sündhaftigkeit vollbringt, so dürfte hier bei *ἡ ἄφεσις τῶν παραπτωμάτων* im Sinne des Apostels nicht bloß an eine Vergebung der aktuellen Sünden, sondern auch an eine Tilgung der angeborenen Sündenschuld zu denken sein, wie denn an der Parallelstelle Kol 1, 14 *ἡ ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν* steht. Die subjektive Aneignung der durch Christi Blut, durch die Hingabe seines Lebens erworbenen Sündenvergebung (Offb 1, 5) geschieht unsererseits durch Glaube und Taufe. Durch die Beifügung *κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος* erhält das Vorhergehende einen gewissen Abschluß; die Worte gehören zu *ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν*: infolge des Reichtums der göttlichen Gnade haben wir die Erlösung, d. h. der Gnade und Barmherzigkeit Gottes verdanken wir die durch Jesus Christus vollbrachte Erlösung; derselben göttlichen Barmherzigkeit verdanken wir auch die Zuwendung und Mitteilung der Erlösungsverdienste (Vergebung der Sünden)¹. Zugleich dient diese Beifügung zur Anknüpfung eines neuen Moments in dem folgenden Relativsatze in

V. 8—9. *ἧς ἐπερίσσευσεν εἰς ἡμᾶς. ἧς* steht per attractionem für *ἡν*; das Verbum *περισεύειν* ist wie 2 Kor 9, 8 und 1 Thess 3, 12 im transitiven Sinn gebraucht = reichlich machen, in reichlicher Weise verleihen (anders die Vulgata: quae superabundavit). *ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ φρονήσει*: diese Worte können sprachlich mit *ἐπερίσσευσε* oder mit *γνωρίσας* verbunden werden; letztere Verbindung ziehen Chrysostomus (Hom. 1 ad cap. 1, p. 14) und andere vor. Aber auch bei dieser Verbindung darf man die Worte nicht auf Gott beziehen, da von ihm wohl *σοφία*, nicht aber *πᾶσα σοφία* = alle Art von *σοφία*, alle mögliche oder erdenkliche *σοφία* ausgesagt werden kann, weil dies die Möglichkeit einer nur partiellen Weisheit einschließt; vielmehr würde es den durch *γνωρίσας* κτλ. hergestellten Zustand der

¹ Theodoret: *ἀναβλύζει* (er läßt aufsprudeln) *τὰς τοῦ ἐλέους πηγὰς καὶ τούτοις ἡμᾶς περικλύζει τοῖς ρεύμασιν* (p. 512). Er bezeichnet sonach die göttliche Barmherzigkeit als die Quelle, aus welcher die Erlösungsgnade im objektiven und subjektiven Sinne geflossen ist und fortwährend fließt.

Menschheit ausdrücken; indem uns Gott kundtat das Geheimnis seines Willens in aller Weisheit und Einsicht = so daß wir jetzt alle Weisheit und Einsicht besitzen. Indes ist die Verbindung der Worte mit ἐπερίσσευσεν einzig richtig: Gott hat seine Huld und Gnade in reichlichem Maße über uns ergehen lassen in Gestalt von allerlei Weisheit und Einsicht: effusa est a deo in nos divinae gratiae affluentia idque cum omni sapientia ac prudentia¹. Der Apostel redet sonach von einer großen Fülle von Weisheit und Einsicht. Man unterscheidet beide Begriffe insgemein, indem man im Unterschied von der Weisheit (σοφία) unter φρόνησις praktische Einsicht versteht. Der Heiland sprach einst zu seinen Jüngern: „Iuch ist es gegeben, zu verstehen die Geheimnisse des Himmelreichs“ (Mt 13, 11; Mk 4, 11; Lk 8, 10; vgl. zu μυστήριον 1 Kor 15, 51; Röm 11, 25; 16, 25; 2 Thess 2, 7; 1 Tim 3, 9) = die das Himmelreich, seine Natur und Wirksamkeit betreffenden, ehemals verborgenen, durch den Sohn Gottes aber enthüllten Wahrheiten. Wer die Wahrheit und Gnade des Christentums in sich aufnimmt, wird teilhaftig einer über die natürlichen Kräfte erhebenden, aus Gott stammenden und zu Gott führenden Wissenschaft. Der Gedanke ist ganz und gar paulinisch; denn nach Paulus ist das Evangelium den Berufenen Gottes Kraft und Gottes Weisheit (1 Kor 1, 23). γνωρίσας in V. 9 ist Näherbestimmung zu ἐπερίσσευσε: indem er uns kundtat das Geheimnis seines Willens; damit ist gemeint das Geheimnis der Erlösung, welches den Mittelpunkt der ganzen Offenbarungsgeschichte bildet. Die Erlösung lag von Ewigkeit her im Ratschlusse Gottes verborgen (daher Geheimnis). Es erfolgten zwar darüber seit der Zeit unmittelbar nach dem Sündenfall (Protoevangelium) Aufschlüsse; aber die völlige und gründliche Enthüllung trat erst in Christus Jesus ein (vgl. Röm 16, 25). τοῦ θελήματος Genetivus obiectivus = das den göttlichen Willen betreffende Geheimnis. Die Worte κατὰ τὴν εὐδοχίαν gehören zu γνωρίσας: indem er uns kundmachte das Geheimnis nach dem ihm wohlgefälligen Ratschluß, welchen er sich in seinem Herzen vorsetzte. ἡν προέθετο ἐν αὐτῷ: Subjekt ist Gott, nicht Christus, daher αὐτῷ zu lesen, nicht αὐτῷ, welches auf Christus ginge. εὐδοκία ja nicht Wohlwollen, sondern Wohlgefallen, die Freiheit des göttlichen Tuns bezeichnend = entsprechend seinem Gutdünken, seiner Absicht, welche er sich vorgenommen in seinem

¹ Wenn Thomas ἡμᾶς bloß auf die Apostel bezieht, indem er schreibt: positis beneficiis communiter omnibus collatis ponit beneficia specialiter apostolis collata (1. 3 ad c. 1, p. 267), so können wir ihm nicht folgen; der Apostel hat alle Gläubigen im Auge.

Herzen. Das ἦν προέθετο ἐν αὐτῷ wäre an sich überflüssig, aber dazu gehört aufs engste εἰς οἰκονομίαν in

V. 10. Dieses εἰς nehmen einige zeitlich = welches er sich in seinem Herzen vorsetzte und fortwährend bewahrte bis zur . . . Solche Erklärung wäre indes nur möglich, wenn es προετίθετο hieße. Das εἰς ist vielmehr telisch = welches er sich vorgenommen abzielend auf oder in Absicht auf eine Veranstaltung hin, welche der Zeitenfülle eignen sollte. οἰκονομία eigentlich Hausverwaltung, das Amt eines Hausverwalters (Lk 16, 2 ff), dann überhaupt Amt im Dienst eines andern, weiterhin auch die Tätigkeit des Verwalters; 1 Tim 1, 4, aber mit der Beifügung θεοῦ τὴν ἐν πίστει = die göttliche Heilsordnung, Heilsanstalt oder Heilsveranstaltung; hier in mehr allgemeinem Sinne: Einrichtung oder Veranstaltung. Zu πλήρωμα τῶν καιρῶν vgl. Gal 4, 4: πλήρωμα τοῦ χρόνου; vgl. Mk 1, 15; 1 Tim 2, 6. Auch dort ist die messianische Zeit gemeint; eigentlich bezeichnet der Ausdruck denjenigen Zeitpunkt, durch dessen Eintreten die vormessianischen Zeitläufte vollgemacht = vollständig geschlossen werden. τοῦ πληρώματος ist nicht Genetivus obiectivus, sondern Genetiv der Zugehörigkeit: eine Einrichtung, wie sie der Zeitenfülle eignen sollte¹. ἀνακεφαλαιώσασθαι: der Infinitiv lehnt sich als expegetischer an οἰκονομίαν an und gibt Aufschluß über den Inhalt der οἰκονομία: die Veranstaltung sollte darin bestehen, daß; logisch gehört indes der Infinitiv auch zu εὐδοκία: das Wohlgefallen, die Absicht Gottes ging dahin, alles . . . Durch das Medium des Verbuns soll die Beziehung auf Gott, welcher das Subjekt ist, hervorgehoben werden: Gott wollte alles sich (für sich) wieder in Christus als einem Zentrum zusammenfassen. Die Bedeutung des Verbuns ist: wieder unter einen Zentralpunkt (κεφάλαιον) fassen = wieder in einen Zustand bringen, wo es ein Zentrum hat. Die Präposition ἀνά in dem Verbum ist nicht zu übersehen = iterum. Der dadurch angedeutete Gedanke ist: infolge der ersten Schöpfung waren alle auf den Himmeln (= im Himmel) und auf der Erde befindlichen Dinge und Wesen darauf angelegt, in voller Harmonie in Gott als ihrem Mittelpunkt vereinigt zu sein. Zuerst

¹ Am einfachsten wäre es, οἰκονομία mit Robinson (a. a. O. 145) in dem Sinne von Ausführung zu nehmen = in Absicht auf die Auswirkung des Heilsplanes oder um den Plan zur Ausführung zu bringen, um das Geheimnis zum Vollzug zu bringen in der Fülle der Zeit. Allein οἰκονομία hat diese Bedeutung weder in dem allgemeinen griechischen Sprachgebrauch noch im Neuen Testament und speziell bei Paulus; das Wort begegnet uns in unserem Briefe noch zweimal (3, 2 und 9), aber nur in der Bedeutung „Einrichtung“ oder vielmehr „Veranstaltung“, und an dieser Bedeutung ist auch hier festzuhalten.

erlitt diese harmonische Vereinigung eine Störung durch den Abfall der Engel; sodann brachte der Sündenfall der Menschen Disharmonie in das Reich Gottes, indem durch ihn nicht nur das Verhältnis der Menschenwelt zu Gott getrübt wurde, sondern auch die Herrschaft des Menschen über die Naturwelt verloren ging und dafür die Herrschaft des Teufels und seines Anhangs eintrat, so daß auch die Natur, die unbewußte Kreatur, der Eitelkeit, dem Joche des Verderbens unterworfen ward. Durch das Werk der Erlösung wurde der zerrissene Zustand, die durch die Sünde eingetretene Disharmonie wieder aufgehoben: einmal trat Christus, der Sohn Gottes von Ewigkeit, durch die Annahme der menschlichen Natur aus Maria der Jungfrau in die innigste Beziehung mit der Menschheit; sodann hat er die Macht Satans und der Hölle über Natur- und Menschenwelt gebrochen und die erlöste Menschheit in den Stand gesetzt, die feindseligen Einflüsse jener Mächte unschädlich zu machen. Ideell ist Christo, welcher, seiner menschlichen Natur nach zur Rechten des Vaters erhöht, mit seiner verkärten Menschheit an der göttlichen Weltregierung Anteil bekommen hat, schon jetzt die ganze Natur und Kreatur, das ganze Universum unterworfen; die Vollendung freilich der mit der ersten Parusie begonnenen Zurückführung aller Dinge unter Jesus Christus als Hauptpunkt oder Zentrum, und die endgültige Beseitigung aller dämonischen Einflüsse auf die Menschheit und auf die unbewußte Kreatur findet erst bei der zweiten Parusie statt. Die ganze irdische Schöpfung geht mitsamt den Erlösten einer andern Ordnung, als die jetzige ist, sehnsuchtsvoll entgegen (Röm 8, 19 ff). Was indes die Menschheit betrifft, so wird von Christus die Menschwerdung, d. h. die Vereinigung Gottes mit den Menschen, noch in anderer geheimnisvoller Weise fortgesetzt. Alle Menschen nämlich, welche Jesus als den Messias und Sohn Gottes bekennen und seine vom Himmel gebrachte Lehre gläubig aufnehmen und sich auf Grund dieses Glaubens taufen lassen, werden Kinder Gottes, treten mit Gott dem Vater und mit Jesus Christus in Gemeinschaft, werden aber auch alle unter sich zur innigsten Einheit verbunden, bilden zusammen einen Leib, die Kirche, von welchem Leibe Jesus Christus, der verkärte Gottmensch, das unsichtbare Haupt ist. Und wie demnach alles, was auf Erden ist (*τὰ ἐν τῇ γῇ*), Natur- und Menschenwelt, in einen Zustand zurückgebracht ist, wo es in Christus Haupt und Zentrum hat, so auch das, was in den Himmeln ist, die Engelwelt. Ihm als dem präexistenten Christus war diese stets unterworfen; indes ist er als der Menschgewordene, in Auferstehung und Himmelfahrt Verkärte Haupt der Engel geworden (Apg 2, 36; 1 Petr 3, 22), und eben dadurch ist auch die Harmonie zwischen der

Engel- und Menschenwelt wiederhergestellt; die Engel sind im messianischen Reiche bis zu dessen Vollendung zu Gunsten der Bürger des Reiches, der Gläubigen auf Erden tätig, da „sie ausgesandt werden zum Dienste um derer willen, welche das Heil erwerben sollen“ (Hebr 1, 14). Einst werden die Engel mit den glücklich Vollendeten das Reich Gottes in der Verklärung bilden. Wenn die Vulgata *ἀνακεφαλαιώσασθαι* mit instaurare wiedergibt, so verläßt sie völlig die durch den griechischen Ausdruck gebotene Vorstellung: in Christus als Brennpunkt sollten alle einzelnen Teile zusammengefaßt werden, so daß in ihm alle scheinbaren Widersprüche sich lösen; für die Juden war er die Summe aller Hoffnung; aber in ihm sind mit den Juden auch die Heiden gesegnet und zu einem Volke vereinigt worden. Einzelne Väter gebrauchen dafür richtiger recapitulare; übrigens bietet Hieronymus (453—454) gleichfalls recapitulare und verbreitet sich über die Bedeutung des griechischen *ἀνακεφαλαιῶν*.

V. 11. ἐν ᾧ καὶ ἐκκληρώθημεν. ἐν ᾧ geht auf das unmittelbar vorhergehende ἐν αὐτῷ, welches mit großem Nachdruck das vorausgehende ἐν Χριστῷ wieder aufnimmt. *ἐκκληρώσθαι* nicht = erlost oder durch das Los bestimmt, auserkoren werden (Vulg. sorte vocati sumus, sc. zu Mitgliedern des neutestamentlichen Bundesvolkes), sondern mit dem Erbteil bedacht oder ausgerüstet werden. Der Gedanke des Apostels ist: da wir vermöge der Geburt aus Gott in der Taufe mit Christus zu einem Leibe vereinigt sind (εἰς Χριστὸν ἐβαπτίσθημεν Röm 6, 3; Gal 3, 27 = in Christus hineingetauft werden), so sind wir zu Erben gemacht, mit dem Erbteil bedacht worden (Gal 3, 29; 4, 7; Röm 8, 17; Kol 1, 12 f; Apg 20, 32; 26, 18), also ein echt paulinischer Gedanke. Im Galaterbrief wird darüber weiterhin ausgeführt: das im Alten Bunde verheißene messianische Erbgut fällt Christo zu; vermöge unserer Eingliederung in Christo werden auch wir Erben. Allerdings sind wir jetzt noch nicht im vollen Besitze des Erbgutes, der *ζωὴ αἰώνιος*; allein der Besitz hat doch begonnen und wird zum vollendeten unverlierbaren Besitz, wenn wir anders in der Gemeinschaft mit Christus verharren oder, wie der Apostel Röm 8, 17 sagt, hier mit Christus leiden. *προορισθέντες*: vorherbestimmt sc. zum messianischen Erbbesitz nach dem Vorsatz Gottes. Sehr stark ist die Betonung der freien Verfügung Gottes; *θέλημα* der Wille; *βουλὴ* der Ratschluß; vgl. Apg 2, 23; 4, 28; 13, 36; vgl. Mt 1, 19; τοῦ τὰ πάντα ἐνεργούντος = der alles wirkt, je nachdem es sein Wille für angemessen findet (vgl. Lk 12, 32); natürlich ist aber die Vorstellung jeder Willkür auszuschließen; der Wille Gottes bestimmt sich stets nach Zwecken und Gründen, und da den Worten des Apostels zufolge

die „Vorherbestimmung“ das Resultat des also tätigen, höchst weisen Willens Gottes ist, so liegt darin eine Gewähr und Bürgschaft, daß wir bei Betätigung eigenen guten Willens endgültig in den vollkommenen Besitz des Erbgutes gelangen.

Viele Väter und Erklärer alter und neuer Zeit fassen *ἐκκληρώθημεν* mit der Vulgata in dem Sinne von: wir wurden auserwählt, und beziehen das Wort auf die absolute Gnadenwahl, beispielsweise Chrysostomus, der *ἐκκληρώθημεν* zurückbezieht auf *ἐξελέξατο* und *προορίσας* in V. 4 und 5 und in beiden Verben den gleichen Sinn findet: *θεὸς γὰρ ὁ ἐκλεξάμενος καὶ κληρωσάμενος* (Hom. 2 ad c. 1, p. 17). Ähnlich Ambrosiaster (p. 374) und namentlich Thomas; er erläutert das Wort: *vocati sumus a deo non propriis meritis*, und wiederum: *nos sorte sumus vocati, id est non nostris meritis, sed divina electione* (l. 4 ad c. 1, p. 268); ebenso Cornelius a Lapide: *apostolus dicit de vocatione prima ad fidem et christianismum; ad hanc enim sorte vocati sumus . . . hinc patet totam praedestinationem et vocationem non ex bono usu liberi arbitrii, sed ex mera dei voluntate pendere* (p. 152). Daß *κληροῦσθαι* das ausdrücken könnte, ist unzweifelhaft; „durchs Los bestimmt werden“ ist sogar die gewöhnliche Bedeutung des Verbums. Hier kommt aber in erster Linie der biblische Sprachgebrauch in Betracht, und da begegnet uns zunächst *κληρος* in dem Sinne von Erbteil (vgl. Ps 16, 5; Apg 26, 18 neben der Parallelstelle 20, 32: *κληρονομία*); somit wird man auch das Verbum dem entsprechend nehmen: mit dem Erbteil ausgerüstet werden. Dies stimmt zu dem in V. 5 ausgesprochenen Gedanken von der Annahme zu Söhnen, womit nach Paulus auch das Erbrecht verbunden ist (vgl. neben Gal 4, 1 ff Röm 8, 17).

In Vers 12 macht der Apostel den letzten Zweck der Vorherbestimmung zum messianischen Erbbesitz namhaft, damit wir seien, dienen, gereichen sollten zu seiner Ehre, zum Lob seiner (der göttlichen) Herrlichkeit. Wie der Ruhm des Arztes in der großen Zahl der von ihm Geheilten liegt, so kann man von den Bürgern des Reiches Gottes oder der Kirche sagen, daß in ihnen die Herrlichkeit Gottes widerstrahle, da sie ihren Stand und Besitz der überschwenglichen Liebe und Barmherzigkeit verdanken. *τοὺς προηλπικότας ἐν τῷ Χριστῷ*. Diese Worte werden insgemein durch ein Komma vom Vorhergehenden getrennt; mit vollem Rechte; sie sind als Attribut zu *ἡμᾶς* nachträglich hinzugefügt: wir, die wir vorher unsere Hoffnung auf den Christus gesetzt haben, früher sc. als die Gläubigen vom Heidentum her. Während der Apostel bisher die Christen überhaupt im Auge hatte, denkt er nunmehr zunächst an die Judenchristen; sie sind ja solche, welche schon vorher, d. h. vor der Ankunft Christi im Fleische, noch ehe man aus seinem Munde die frohe Botschaft vernehmen konnte, auf ihn als den Kommenden all ihre Hoffnung gesetzt haben. Ewald weist in seinem neuesten Kommentar nach dem Vorgang von andern diese Auslegung als unhaltbar zurück (S. 85 f), indes mit Unrecht. Dafür sprechen nicht nur die alten

griechischen und lateinischen Interpreten¹, sondern auch der unmittelbare Kontext, d. h. der Inhalt von

V. 13: καὶ ὑμεῖς ἀκούσαντες τὸν λόγον: Die Heidenchristen wandten erst auf die Kunde vom Evangelium Herz und Sinn, Glauben und Hoffen dem Herrn Jesus Christus zu. Hier wendet sich der Apostel an die Heidenchristen: καὶ ὑμεῖς Gegensatz zu ἡμᾶς². Um die Struktur dieses Verses mundgerecht zu machen, haben sich nicht wenige große Mühe kosten lassen. Abzuweisen sind alle Erklärungsversuche, wonach der erste Relativsatz ἐν ᾧ durch ein ἐκκληρώθητε oder ἡλπίκατε bzw. ἐλπίζετε oder durch ein ἐστὲ vervollständigt und verselbständigt werden müßte; es ist nichts zu ergänzen; das eine Verbum ist vielmehr ἐσφραγίσθητε; wenn wir demnach ἐν ᾧ demonstrativisch geben, dann ist zu übersetzen: in ihm = Christus aber wurdet auch ihr, nachdem ihr gehört habt das Wort der Wahrheit . . ., ja in ihm, in Christus und nur in ihm wurdet ihr, nachdem ihr (nämlich wie ihr gehört habt, so) auch zum Glauben sc. an das Wort der Wahrheit gekommen seid, besiegelt. ἐν ᾧ, welches den ganzen Abschnitt 3—12 beherrscht, wird zur stärkeren Hervorhebung des so wichtigen Moments, daß die Besiegelung in Christo geschieht, vor καὶ πιστεύσαντες noch einmal aufgenommen; zugleich empfängt auf diese Weise das die Hauptbedingung des ἐσφραγίσθητε enthaltende πιστεύσαντες eine nachdrücklichere Betonung, als wenn es nur durch ein einfaches καὶ an ἀκούσαντες angeknüpft wäre³. So treten die Stufen, auf welchen der Mensch zum Erbbesitz gelangt, deutlich hervor: Hören der christlichen Wahrheit, Glauben (fides ex auditu, Röm 10, 17) und Taufe; dann Besiegelung durch den Heiligen Geist der Verheißung (dritte Person in der Gottheit). ἐσφραγίσθητε = ihr wurdet besiegelt mit dem Heiligen Geiste. Durch die gläubige An- und Aufnahme des Evangeliums

¹ Ambrosiaster: Iudaei, qui ante speraverunt salutem, quae illis promissa erat in Christo, und bald nachher zu V. 13: ad gloriam dei pertinet, quia gentes vocavit (p. 375). Ganz gut Cornelius a Lapide: nos Iudaei, quibus antea promissus a prophetis et iam ante alias gentes exhibitus et evangelizatus est Christus et apud quos coepit ecclesia et per quos propagatur, primi sumus, per quos laudatur et celebratur gloria dei, gloria evangelii Christi (p. 593). Es handelt sich ja hierbei nur um eine Priorität der Zeit nach; im übrigen besteht kein Vorzug der Juden vor den Heiden. Zu der zeitlichen Bedeutung von πρό in προηλπιότας vgl. 1 Kor 11, 21: ἕκαστος τὸ ἴδιον δεῖπνον προλαμβάνει.

² Ephräm bezieht dies bestimmt auf die Heidenchristen: per eum (Iesum) ex cunctis idolis conversi estis (p. 142). Ebenso Cornelius a Lapide: Et vos, o Ephesii gentiles, sicut et nos Iudaei ante vos speravimus in ipso.

³ Mit dem doppelten in quo hat sich schon Hieronymus beschäftigt (Commentar. 456).

traten die Angeredeten in die Gemeinschaft mit Christus; denn an jene Glaubensaufnahme schloß sich sofort das Bad der Wiedergeburt an gemäß der Aufforderung des Heilandes (Jo 3, 3 ff; vgl. Mt 28, 19; Tit 3, 5); an den Empfang der Taufe aber schloß sich in der apostolischen Zeit (bei Erwachsenen) sofort die Mitteilung des Heiligen Geistes mittels Handauflegung an (Apg 2, 38; 8, 14; 9, 17; 12, 6); unmittelbar, d. h. ohne jede menschliche Vermittlung, kam der Heilige Geist nur herab am Pfingstfest (Apg 2, 1 ff) und in Cäsarea, hier für noch nicht Gläubige (Apg 10, 44 ff). Die Ausrüstung mit dem Heiligen Geiste erfolgte aber sonst regelmäßig nur an bereits Gläubige, welche in Jesus Christus hineingetauft worden sind und so in Gemeinschaft mit Christus stehen; daher das ἐν ᾧ sc. Χριστῷ ἐσφραγίσθητε. Der Ausdruck σφραγίζεσθαι wurde offenbar früh terminus technicus für den Empfang des Heiligen Geistes im Sakrament der Confirmatio; er findet sich bei Paulus noch 4, 30 und 2 Kor 1, 22 (in anderem Zusammenhang Röm 15, 28); der Gebrauch des Siegels (σφραγίς) erfolgt behufs Bestätigung und Verbürgung. Was nun durch die Mitteilung des Heiligen Geistes, dieses der Seele aufgeprägte Siegel, verbürgt werden soll, ergibt sich aus Vers 14: der mitgeteilte Heilige Geist ist ein Unterpfand (ἐνέχυρον) des endgültigen Empfangs der κληρονομία. Beachte noch im einzelnen a) τὸν λόγον τῆς ἀληθείας = das Wort, welches Wahrheit zum Gegenstand hat (vgl. Jak 1, 18); darauf folgt die charakteristische Apposition: das Evangelium von eurem Heil; τῆς σωτηρίας ist Genetivus obiectivus = die Frohbotschaft, welche abzielt auf eure Errettung; Bedingung ist vor allem das πιστεῦεν; zum Gedanken vgl. Röm 1, 16. b) τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ = der Heilige Geist der Verheißung = der verheißene Heilige Geist; τῆς ἐπαγγελίας Genetivus qualitatis: Geist der Verheißung = der Geist, welcher verheißt ist. Gal 3, 14 liegt die Bestimmung des Geistes als ἡ ἐπαγγελία vor, und wiederum begegnet uns die gleiche Bezeichnung des Geistes beim gleichen Gedanken (Empfang des Heiligen Geistes seitens der Christusgläubigen) in den Reden des Lukas (Lk 24, 49; Apg 1, 4; 2, 33). Man wird Seeberg (Katechismus der Urchristenheit 227) durchaus zustimmen müssen, wenn er die Worte „der verheißene Heilige Geist“ als Bestandteil einer allbekannten Formel der apostolischen Zeit erklärt. Verheißt war der Heilige Geist bzw. die Ausgießung desselben für die messianische Zeit von Gott durch die Propheten (besonders Joel 2, 28 bzw. 3, 1; vgl. die Verheißung desselben durch Jesus Jo Kap. 14—16; Lk 24, 49; Apg 1, 8). Wenn daher einige τῆς ἐπαγγελίας im aktiven Sinne nehmen wollen = der Geist, welcher den Vollbesitz der κληρονομία verheißt, so ist diese Erklärung

abzulehnen, trotzdem dieselbe an sich nach dem Zusammenhang nicht unpassend wäre. Denn dieser Gedanke wird zwar hier ausgesprochen, daß uns der Besitz des Heils, der *ζωὴ αἰώνιος*, verbürgt werde; indes liegt dies in dem *ἐσφραγίσθητε*; dazu vergleiche man Röm 8, 15 ff und Gal 4, 5 ff, wo der Apostel ausführt: Der Heilige Geist, ausgegossen in die Herzen der Gläubigen, erhebt dort laut den Ruf: Abba, Vater; er versichert uns, daß wir Gottes Kinder und Söhne und als solche Erben sind. Das Erbe (*ἡ κληρονομία*) ist die *ζωὴ αἰώνιος*; dasselbe wird grundgelegt durch die Taufe, genährt und gestärkt durch die Eucharistie (Jo 6, 53 f), und der Heilige Geist verbürgt uns den Besitz; vollendet wird dieser Besitz erst im Jenseits; vgl. 1, 18; *τῆς κληρονομίας ἐν τοῖς ἁγίοις* = das Erbe inmitten der Heiligen¹. Das erläutert der Apostel näherhin in

V. 14, wo er schreibt: Der Heilige Geist ist Angeld unseres Erbes. Er gebraucht hier ein anderes Bild. Das Substantiv *ἀρραβών* findet sich bei Paulus noch 2 Kor 1, 22 und 5, 5, an ersterer Stelle gleichfalls in Verbindung mit *σφραγίζεσθαι*; auch an diesen Stellen bezieht es sich auf den Heiligen Geist; es bedeutet Angeld. Es spricht sonach der Apostel hier aus: durch die Mitteilung des Heiligen Geistes sind wir bereits in den Besitz des Erbes eingetreten, aber vorerst nur des Erbes nach seinen Anfängen (vgl. Röm 8, 23: *ἡ ἀπαρχή*). *ἀρραβών* = arrha, eigentlich das beim Kauf zur Sicherheit gegebene An- oder Handgeld. Arrha dicitur quasi pars anticipata futurae plenae solutionis; hic autem spiritus datur quasi pars et praegustus futurae nostrae haereditatis et felicitatis (Cornelius a Lapide 599). Vulg.: pignus, welches aber Hieronymus in seinem Kommentar als nicht zutreffende Übersetzung von *ἀρραβών* bezeichnet. *εἰς ἀπολύτρωσιν* dürfte am besten mit *ἐσφραγίσθητε*, nicht mit *ὅς ἐστιν ἀρραβών* verbunden werden, schon angesichts der ähnlichen Stelle 4, 30, aus welcher zugleich erhellt, daß der Apostel mit diesem Substantiv die einstige definitive Erlösung, das Heil in der Vollendung meint: ihr seid versiegelt worden mit dem Heiligen Geiste auf die endgültige Erlösung hin. Zwar sind wir bereits in die Rechte von Söhnen eingesetzt, gleichwohl sehen wir der vollendeten Einsetzung als Kinder mit Sehnsucht entgegen; erst wenn auch der jetzt noch der Verwesung und Sterblichkeit unterworfenen Leib Unsterblichkeit angezogen haben wird, tritt der Zustand der vollendeten Erlösung ein (Röm 8, 23). *εἰς ἀπολύτρωσιν τῆς περιποιήσεως*; letzteres ist nicht aktivisch gemeint, sondern passivisch und dazu *αὐτοῦ* zu er-

¹ Theodor: *τῇ τοῦ πνεύματος μετῴσῃ τὴν βεβαίωσιν ἐδέξασθε· τοῦτο γὰρ λέγει τὸ „ἐσφραγίσθητε“.*

gänzen, was der Apostel wohl hier weggelassen hat, weil ein solches hinter τῆς δόξης folgt = das von Gott durch Christus erworbene, zu eigen gemachte Volk, das wahre Gottesvolk, die Gemeinde der Gläubigen, die Kirche, welche der Herr um den Preis seines Blutes sich erkauft hat; man vergleiche zum Ausdruck Ex 19, 5; Mal 3, 17; Is 43, 21; Ehrenname des auserwählten Volkes; 1 Petr 2, 9 und Apg 20, 28: auf Erlösung seines Eigentumsvolkes hin. Da sonach die Christen = die Erlösten die Subjekte sind, welche die ἀπολύτρωσις erfahren, so kann letzteres nur von der schließlichen Vollendung der durch Christi Blut bewirkten Erlösung verstanden werden¹. Demnach ist der Sinn der Worte: da wir infolge der durch die Taufe hergestellten Verbindung mit Gott Annahme an Kindes Statt erhalten haben und infolge der Einwohnung des Heiligen Geistes Gott mit Zuversicht Vater nennen können (Gal 4, 4), so dürfen wir, Kinder und darum Erben geworden (Röm 8, 17. Gal 4, 7), hoffen, daß wir das volle Erbe des Heils im Jenseits erlangen werden, welches Christus, der verherrlichte Gottmensch, bereits in Besitz genommen hat. Man beachte besonders die volle Übereinstimmung mit Röm 8, 23. εἰς ἔπαινον τῆς δόξης αὐτοῦ: damit ist der letzte Zweck der bezeichneten Gnadenerweisung ausgedrückt; es geht parallel dem εἰς τὸ εἶναι . . . ἔπαινον in V. 12; was dort von den Judenchristen gesagt ist, gilt auch von den Heidenchristen: das Ziel ihrer Erwählung und Begnadigung ist die Verherrlichung Gottes.

Die beiden Verse 13 und 14 sind hochbedeutsam; sie stellen den Verlauf des Heilswerkes bei den einzelnen in lichtvoller Weise vor die Augen der Leser hin: das Wort der Wahrheit hören und vernehmen, im Herzen aufnehmen und glauben, dann Besiegelung mit dem verheißenen Heiligen Geiste. Was man vermißt, ist das βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν = in Christus hineingetauft werden. Indes liegt letzteres in πιστεύσαντες. Nichts ist geeigneter, uns von der Richtigkeit dieser Annahme zu überzeugen, als ein Blick auf Gal 2, 16: ἡμεῖς εἰς Χριστὸν Ἰησοῦν ἐπιστεύσαμεν; es wird damit auf einen ganz bestimmten Moment der Vergangenheit hingewiesen, wo Paulus und andere den Glauben bekannt und auf Grund davon die Taufe empfangen haben; daß Paulus hier an die Taufe dachte, zeigt Gal 3, 27. πιστεῦειν εἰς Χριστόν bezeichnet bei Paulus den Glauben, welcher die Gemeinschaft mit Christus bewirkt; dies bringt aber nicht der anfängliche, sondern nur der durch die Taufe gezeitigte Glaube zu stande (der paulinische Sprachgebrauch unterscheidet sich in diesem Betreff wesentlich von dem johanneischen; zu letzterem vgl. den Kommentar zu Jo 2, 11 S. 77). Auch an unserer Stelle meint dies Paulus so; denn er sagt: ihr wurdet in ihm = in Christus (ἐν ᾧ) = als in Gemeinschaft mit Christus stehend

¹ Vgl. Theodor p. 916: θεόδωρός φησιν ἀπολύτρωσιν περιποιήσεως τὸ διὰ τῆς ἀναστάσεως καὶ τῆς ἀθανασίας τῶν ἐντεῦθεν ἀπαλλαττομένους κακῶν τὴν πρὸς αὐτὸν οἰκείωσιν λαμβάνειν (liberatos a praesentibus malis cum deo coniungi).

ausgerüstet mit dem Heiligen Geiste. Ganz unglücklich hat bei der Erklärung dieser Verse Ewald operiert (a. a. O. 88). Zwar bezieht er beide ἐν ᾧ in V. 13 auf Christus; aber das zweite sieht er nicht als eine Wiederholung des ersten an, sondern verbindet es mit πιστεύσαντες = in welchem auch ihr, gehört habend das Wort der Wahrheit, das Evangelium eures Heils, an den auch = und an ihn auch gläubig geworden ihr versiegelt wurde, oder in welchem auch ihr, gehört habend . . . und in ihm auch zum Glauben gekommen, versiegelt wurde. Paulinisch ist nur πίστις ἐν Χριστῷ (V. 15 und Gal 3, 26), nicht aber πιστεύειν ἐν Χριστῷ, vielmehr πιστεύειν εἰς Χριστόν. So ganz richtig Haußleiter in den Greifswalder Studien 162 ff. Es würde der Gedanke des Apostels bei der Erklärung Ewalds bedeutend an Kraft verlieren; in Christus wurde ihr, gehört habend, ja in Christus wurde ihr, auch gläubig geworden, versiegelt. Die Wiederholung des ἐν ᾧ ist gerade überaus wirksam. Die Erklärung Ewalds ist demnach abzulehnen. Chrysostomus hat sowohl bei der Erläuterung von ἀρραβῶν als bei der des Begriffs ἀπολύτρωσις das Richtige getroffen. Zu ersterem sagt er: ὁ ἀρραβῶν μέρος ἐστὶ τοῦ παντός . . . ἔδωκεν ἡμῖν ἀρραβῶνα τέως, und zu ἀπολύτρωσις bemerkt er: νῦν μὲν γὰρ καὶ ἐν κόσμῳ ἀναστρεφόμεθα καὶ πολλὰ ἡμῖν ἀνθρώπινα συμπίπτει καὶ μετὰ ἀσβῶν ἐσμέν. ἡ δὲ καθαρὰ ἀπολύτρωσις, ὅταν μὴτε ἀμαρτήματα ἢ μὴτε πάθη ἀνθρώπινα μὴτε ἀναμῖξ μετὰ πάντων ὦμεν, τότε ἐστί (Hom. 2 ad c. 1, p. 19). Neuerdings hat sich Innitzer (Zeitschrift für kathol. Theologie 1904, 612 ff) angelegentlich um den ganzen Abschnitt V. 3—14 bemüht: er will denselben als Hymnus erweisen, das Vorhandensein des prosaischen Rhythmus aufzeigen, die ganze Periode in Sinnzeilen und Kola zerlegen und auch eine strophische Gliederung konstatieren. Man mag den angestellten Versuch als nicht völlig gelungen bezeichnen; aber als Verdienst muß man es dem Gelehrten anrechnen, daß er auf die poetische Form des inhaltlich so schwungvollen Hymnus hingewiesen hat, und man wird mit ihm die „Danksagung“ wenigstens einen verhüllten Hymnus, einen Lobgesang im schlichten Gewande der Kunstprosa nennen. Jedenfalls aber wird man nicht einseitig die Schwerfälligkeit, Breite und Zerflossenheit der Diktion betonen, sondern eher neben der Fülle und Erhabenheit der Gedanken die nicht eben glatte und gefällige, aber doch feierlich und machtvoll voranschreitende Darstellung anerkennen.

§ 3.

Spezielle Danksagung und Bittgebet für die Leser.

1, 15—19.

V. 15. Darum lasse auch ich, nachdem ich gehört habe von dem Glauben, der bei euch sich findet an den Herrn Jesus, und von eurer Liebe gegen alle Gläubigen, nicht nach, 16. zu danken für euch, wobei ich eurer gedenke in meinen Gebeten, 17. damit der Gott unseres Herrn Jesus Christus, der Vater der Herrlichkeit, euch gebe Geist von Weisheit und Offenbarung in Erkenntnis seiner, 18. Erleuchtung der Augen eures Herzens, damit ihr wisset, welches da sei die Hoffnung seiner Berufung, welches sei der Reichtum der Herrlichkeit seines Erbes inmitten der Heiligen, 19. und welches die überschwengliche Größe seiner Macht an uns, den Glaubenden, nach der Wirkung der Stärke seiner Kraft.

Erst jetzt, nach dem allgemeinen Lobpreis Gottes für das Werk der Erlösung und die Zuwendung desselben an die Menschen in der christlichen Heilsanstalt, der Kirche, gelangt der Apostel zu der Danksagung für den Glaubensstand seiner Leser, womit er in andern Briefen, besonders in Phil und Kol, anzuheben pflegt. Den Übergang zu dieser besondern Danksagung macht Paulus damit, daß er die Veranlassung nennt, welche ihn in freudige Stimmung versetzt und sein Herz zu Lob und Dank angetrieben hat: die in der Gefangenschaft ihm gewordene Kunde über die Annahme des christlichen Glaubens seitens vieler in Kleinasien und der Betätigung dieses Glaubens in Liebe. Mit dem Dank für alle ihnen bisher gewordenen Gnaden verbindet der Apostel die Bitte zu Gott um weitere gnadenvolle Erleuchtung behufs klarer Erkenntnis des ihnen gewordenen Heils.

V. 15. *διὰ τοῦτο* wird von vielen Erklärern auf V. 13 und 14 und zwar nur auf diese bezogen: darum weil von euch gilt, daß ihr infolge von Glaube und Taufe mit Christus aufs engste vereinigt und mit dem Heiligen Geiste besiegelt seid. Diese Auffassung ist untadelig; vielleicht verdient aber doch die Beziehung von *διὰ τοῦτο* auf den ganzen Inhalt von 3—14 den Vorzug: im Hinblick auf die Fülle des Gnadenreichtums, welchen Gott durch den Ratschluß der Erlösung und dessen Erfüllung an den Menschen erzeugt hat, und im Hinblick auf die Zuwendung des messianischen Heiles gerade auch an die angedeneten Leser bringt der Apostel ohne Aufhören Gott Dank dar¹. καὶ in *καὶ* mit *διὰ τοῦτο* zusammenzunehmen = deshalb auch höre ich nicht auf, geht nicht wohl an; vielmehr auch ich sc. wie ihr. Der Apostel setzt voraus, daß die Leser ebenfalls ihre Dankgebete zu Gott richten; zugleich liegt aber in dieser Wendung „auch ich“ eine indirekte Aufforderung an sie, Dank zu sagen. ἀκούσας τὴν πίστιν . . . da ich gehört oder Kunde erhalten habe von eurem in dem Herrn Jesus wurzelnden Glauben. Mit ἀκούσας hebt Paulus nachdrücklichst den Inhalt von V. 13 und 14 hervor; speziell die Kunde von dem Glaubensleben der Leser hat den Apostel in eine freudige Stimmung versetzt, die sich kundgibt in Dankbarkeit gegen Gott. τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν = den Glauben, der sich bei euch findet, bei euch herrscht (vgl. Röm 1, 15). Blass (Gramm. 42, 2) wird nicht ganz

¹ Schon Ambrosiaster bezieht *διὰ τοῦτο* wenigstens nicht einseitig auf V. 13, da er bemerkt: Quoniam iuxta decretum dei, quo statuit gentes participes fieri promissionis Iudaeorum, audito Ephesii verbo dei, susceperunt fidem Christi diligentes omnes sanctos, sicut mandavit dominus, hac causa deo gratias agit pro conversione et caritate eorum qui dignatus est gentes concorporare Iudaeis (p. 375).

Unrecht haben, wenn er in dieser Ausdrucksweise eine Umschreibung des Genetivus sieht, z. B. νόμου τοῦ καθ' ὑμᾶς Apg 18, 15 = das Gesetz bei euch = euer Gesetz; man vergleiche die Wendung Kol 1, 4, sowie Phm 5. Indes dürfte der Apostel doch wohl nicht ohne Absicht καθ' ὑμᾶς statt ὑμῶν gewählt haben; ohne Zweifel entschied er sich für diese Form, weil ihm die Leser persönlich nicht bekannt waren: der Glaube, der den erhaltenen Nachrichten zufolge bei euch sich findet. Unter allen Umständen liegt in ἀκούσας ein ausdrückliches Beweismoment dafür vor, daß unser Brief nicht an die Gemeinde in Ephesus geschrieben worden ist; denn den Glauben der christlichen Ephesier kennt Paulus aus eigener Erfahrung¹. Es ist hierbei noch zu beachten, daß die ganze Wendung ἀκούσας τὴν καθ' ὑμᾶς πίστιν ihrem Wortlaute nach keineswegs besagt, die Nachrichten hätten den Apostel aufgeklärt über die Glaubensfortschritte, so daß immerhin die Leser ihm von früher bekannt gewesen wären. Er ist nur in Kenntnis gesetzt, daß bei den Lesern der christliche Glaube vorhanden ist und daß dem Glauben das Leben entspricht. τὴν ἀγάπην τὴν εἰς . . . Zwar erklären einige die Lesart καὶ τὴν (ohne ἀγάπην) εἰς πάντας τοὺς ἁγίους für ursprünglich, da ἀγάπην in vielen Handschriften fehlt (α B D P) und auch einige Väter für die Weglassung sprechen. Man müßte dann einen prägnanten Gebrauch von πίστις annehmen: da ich gehört habe von eurem Euch-halten an den Herrn Jesus und zu allen Heiligen (Ewald a. a. O. 94). Es dürfte sich indes die Lesart τὴν ἀγάπην empfehlen. Einmal findet sich dieselbe Ausdrucksweise auch Kol 1, 4: ἀκούσαντες τὴν πίστιν ὑμῶν ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ καὶ τὴν ἀγάπην τὴν εἰς πάντας τοὺς ἁγίους; sodann ist πίστις εἰς durchaus unpaulinisch. Genauer wäre τὴν πίστιν τὴν ἐν τῷ . . . vgl. indes eben Kol 1, 4. Paulus prädiert demnach die Liebe der Leser als eine alle Christen umfassende, echt katholische. Durch Mitteilung des Heiligen Geistes wurde die Liebe ausgegossen in ihre Herzen und dadurch ihr Glaube lebendig gemacht (fides caritate formata; Gal 5, 6); da anderseits ihr Glaube in Jesus Christus wurzelt, dem Haupte, dessen Leib die Kirche = die Gesamtheit aller Gläubigen ist, so ist diese Liebe eine alle Glieder dieses Leibes einschließende².

¹ Unbefriedigend erklärt Theodoret ἀκούσας, indem er darlegt, Paulus schreibe auch an die Korinther, deren Glaube er doch gekannt habe: es ward mir Kunde gebracht durch die Leute der Chloë, daß Streitigkeiten unter euch herrschen (p. 513).

² Paulus nennt Glaube und Liebe zusammen; „wie immer“, meint Chrysostomus: πανταχοῦ συνάπτει καὶ συγχολᾷ τὴν πίστιν καὶ τὴν ἀγάπην, θαυμαστὴν τινα ξυνωρίδα (bigam quandam admirabilem; Hom. 3 ad c. 1, p. 23).

V. 16. Beim Gedanken an die in den Lesern sich wirksam betätigende Gnade bringt der Apostel unaufhörlich Gott Dank dar, er, der aus eigener Erfahrung die Macht und Herrlichkeit der göttlichen Gnade kennt. Man wird die Worte Pauli nicht etwa als populär-hyperbolische Redeweise betrachten dürfen, vielmehr besser von der stets dankbaren Gesinnung des Apostels verstehen, welche sich allerdings immer wieder in Akten des Dankes gegen Gott betätigt. ὑπὲρ ὑμῶν wird doch wohl mit εὐχαριστῶν zu verbinden sein, nicht mit dem folgenden μυσίαν ποιούμενος. Allerdings gebraucht Paulus bei εὐχαριστῶν regelmäßig περί, nicht ὑπέρ (Röm 1, 8. 1 Kor 1, 4. 1 Thess 1, 2. 2 Thess 1, 3; 2, 13); allein da ὑπέρ immerhin vorkommt (2 Kor 1, 11. 1 Tim 2, 1: εὐχαριστίας ὑπὲρ πάντων ἀνθρώπων), so wird die Verbindung mit εὐχαριστῶν vorzuziehen sein; nach der analogen Stelle 1 Thess 1, 2 erwartet man eine derartige Beifügung zu εὐχαριστῶν. Zu einem unbedingt sichern Ergebnis käme man, wenn ὑμῶν nach μυσίαν als echt zu gelten hätte, wogegen sich indes die Textkritiker fast einstimmig erklären. μυσίαν ποιούμενος = wobei ich Erinnerung tue bei meinen Gebeten. Es verbindet sonach der Apostel mit der Danksagung zugleich die Bitte zu Gott, er möge ihnen verleihen den Geist. Diese offenbar solenne christliche Ausdrucksweise μυσίαν τινὸς ποιῆσθαι, eigentlich jemandes gedenken, hat den Sinn: für jemanden etwas erbitten¹.

V. 17. Die Fürbitte des Apostels für die Leser hat zu ihrem Inhalt die Verleihung des Geistes der Weisheit und Offenbarung, damit sie noch tiefer in die Geheimnisse des Glaubens eingeführt und so ihrem Ziele, der endgültigen Erlangung des Erbgutes, näher gebracht werden. Diese Bitte um weitere Erleuchtung und Begnadigung richtet der Apostel an den Gott unseres Herrn Jesus Christus, d. h. an Gott, welcher uns durch Jesus Christus gnadenvoll nahegetreten ist, da Gott ihn zur Erfüllung seines Willens in die Welt gesandt, ihn verklärt und zum Haupte aller Gläubigen = der Kirche gemacht hat. Er nennt Gott außerdem ὁ πατὴρ τῆς δόξης; vgl. ὁ πατὴρ τῶν οὐρανῶν 2 Kor 1, 3 = Gott ist der Vater der Herrlichkeit, weil er die Herrlichkeit wesentlich besitzt (so auch die Barmherzigkeit) und uns, seinen durch Christus angenommenen Kindern, verleiht (vgl.

¹ Sehr schön Chrysostomus: ἐννοήσατε ὅσους εἶχεν ἐν τῇ διανοίᾳ, ὧν καὶ (= auch nur) μνησθῆναι ἔργον ἦν (schwierig wäre). ὅσων ἐμέμνητο ἐν ταῖς εὐχαῖς, ὑπὲρ πάντων εὐχαριστῶν τῷ θεῷ ὡς αὐτὸς τὰ μέγιστα εὐεργετούμενος (Hom. 3 ad c. 1, p. 23). Dem fügt der Kirchenlehrer noch bei: es ist billig und recht, Gott Dank zu sagen für alle dem Menschengeschlechte erwiesenen Wohltaten, besonders aber für den Glauben der ins Christentum Eingetretenen.

Apg 3, 2: Gott der Herrlichkeit, und 1 Kor 2, 8: ὁ κρύσιος τῆς δόξης von Jesus Christus). Die beiden Epitheta sind hier sprechend: die Bitte Pauli zu Gott für die Leser hat ja zum Inhalt die Verleihung des Geistes der Weisheit und Offenbarung behufs klarer Erkenntnis der Herrlichkeit ihres Erbteils und der herrlichen Machtwirkung Gottes zu ihrer Begnadigung. δώη, für welches sich manche entscheiden, wäre Konjunktiv in jonischer Form für δῶ; da aber bei Paulus nur diese gebräuchliche Form des Konjunktivs (δῶ) vorkommt (3, 16; 4, 29. 1 Kor 14, 7 8 9), so wird man sich für δόη entscheiden müssen; vgl. Winer 273. Liest man δόη, so ist dies Optativ statt δοίη. Freilich kommt im Neuen Testament bei εἶνα der Optativ nicht vor; derselbe erscheint auch hinter dem Präsens befremdlich; indes wird man gleichwohl die Möglichkeit dieser Konstruktion zugeben; es liegt eine Art Wunschsatz vor: indem ich eurer Erinnerung tue bei meinen Gebeten, es möchte Gott euch verleihen. Der Apostel legt diese Bitte Gott vertrauensvoll vor, weil die Erhörung derselben, die Verleihung höherer Erkenntnis wiederum, wie schon die Auserwählung und Einführung ins Christentum, nur zur Verherrlichung Gottes des Schöpfers und Urhebers seiner Ehre dienen wird. „Geist der Weisheit und Offenbarung“ = den Geist, der Weisheit wirkt und Offenbarung. Im Vorhergehenden ist ja freilich ausgesagt, daß die angededeten Christen schon mit dem Heiligen Geiste versiegelt worden seien; allein dies schließt weitere Mitteilung desselben nicht aus; auch heute beten die durch Handauflegung mit den Gaben des Heiligen Geistes ausgerüsteten Christen immer aufs neue, namentlich jedesmal in der Zeit des Pfingstfestes, um die Mitteilung des Heiligen Geistes, der da ist der Geist des Glaubens (2 Kor 4, 13), der Weisheit, des Rates, der Stärke usw. Der Apostel hätte auch schreiben können: damit er euch verleihe weitere übernatürliche Gnade oder Lebenskraft, welche in euch Weisheit und Offenbarung wirkt; da aber solche Lebenskraft vom Heiligen Geiste ausgeht, sagt er: den Geist der —. Es handelt sich übrigens nicht überhaupt um Weisheits- und Offenbarungsgeist, vielmehr wünscht der Apostel ihnen solchen Geist, auf daß sie immer tiefer eindringen in das Geheimnis, das sich auf Juden und Heiden, auf die Berufung und Vereinigung beider in der Kirche bezieht; man beachte ἀποκάλυψις als Korrelat von μυστήριον (vgl. 3, 5). Vortrefflich Chrysostomus: μαθεῖν τίνες ὄντες πῶς ἐπιστεύσαμεν (klassisch griechisch!), τὴν δύναμιν αὐτοῦ καὶ τὴν αὐθεντίαν τῷ τοῦς ἐπὶ τοσοῦτῳ χρόνῳ ἀλλοτριωθέντας ἐπιστρέφαι (Hom. 3 ad c. 1, p. 23); anderseits (beachte V. 18) sollen die Gläubigen auch eine Erkenntnis bekommen vom unaussprechlichen Reich-

tum der Herrlichkeit, die an uns soll geoffenbart werden (vgl. 1 Jo 3, 2). ἐν ἐπιγνώσει: der Geist der Weisheit und Offenbarung soll sich bekunden in höherer Erkenntnis des Wesens Gottes. Niemand kennt ja das, was Gottes ist, als der Heilige Geist (1 Kor 2, 11); nur dieser kennt die Gedanken, Pläne, Ratschlüsse Gottes, er kennt alles, was das Wesen und die Eigenschaften Gottes ausmacht; darum ist dieser Geist Gottes den Christen nötig, um sie in das tiefere Verständnis der in dem Geheimnis der Erlösung enthaltenen göttlichen Weisheit, Liebe und Gerechtigkeit einzuführen. Zu ἐπίγνωσις vgl. 4, 13; Kol 1, 9 10; Phm 6; 1 Tim 2, 4 usw.

V. 18. πεφωτισμένους kann nicht als Accusativus absolutus erklärt werden statt des Dativs mit Beziehung auf ὑμῖν (in V. 17) = euch, die ihr erleuchtet worden seid in Beziehung auf die Augen des Herzens, ist aber auch nicht anakoluthisch gedacht, sondern abhängig von dem vorhergehenden δόη ὑμῖν = euch verleihe die Augen des Herzens als erleuchtete; eigentlich zu erleuchteten mache die Augen eures Herzens (δόη = reddat); πεφωτισμένους ist prädikativ, indes des Nachdrucks wegen vorangestellt = euch Erleuchtung der Augen des inneren Menschen verleihe. Wenn einige ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ am Schluß von Vers 17 mit πεφωτισμένους verbinden, so lehnen wir diesen Vorschlag ab; durch diese Verbindung würde das offenbar durch die Stellung absichtlich betonte πεφωτισμένους verlieren. τῆς καρδίας: das Herz erscheint als Zentralorgan des ganzen geistigen Lebens, nicht bloß des Empfindungslebens und der Willensentschlüsse; der Apostel wünscht demnach Erleuchtung nicht nur des Intellekts, sondern auch von Herz und Willen. Zu οἱ ὀφθαλμοί vgl. Lk 11, 33—36; Mt 6, 23; 1 Klem. 19, 3 und 36: ἡνεόχθησαν ἡμῶν οἱ ὀφθαλμοὶ τῆς καρδίας. Über das Schließen und Öffnen der Augen des Herzens vgl. Is 6, 10; 29, 10; Apg 26, 18; Offb 3, 17; über die Anwendung von φωτίζειν und φωτισμός, um die Wirkung der Taufe auszudrücken (vgl. Hebr 6, 4), siehe meinen Kommentar zu Johannes S. 26. εἰς τὸ εἰδέναι gibt Ziel und Zweck der von Gott erfluchten Erleuchtung an: damit ihr erkennet. Das Objekt von εἰδέναι folgt in der Form indirekter Fragesätze; diese stehen nebeneinander: zuerst τίς ἐστιν ἡ ἐλπίς . . . , letzteres wird von den meisten im subjektiven Sinne genommen = damit ihr erkennet, welch eine große und herrliche (τίς = ὁπότε) Hoffnung uns infolge unserer Berufung (κλήσεως Gen. der bewirkenden Ursache) durch Gott (αὐτοῦ Gen. autoris) gegeben ist oder was für eine Hoffnung seine Berufung bringt. Diese Auffassung bietet zwei große Vorteile; einmal wird dadurch eine gewisse Tautologie mit dem gleichstehenden Moment τίς ὁ πλοῦτος vermieden;

sodann wird so zu dem im Vorhergehenden genannten Glauben und zu der Liebe die Hoffnung (als Tugend) hinzugefügt, welche den Christen den Zielpunkt, ewiges Leben, ermutigend und begeisternd vorhält. Gleichwohl dürfte die Auffassung von ἡ ἐλπίς im Sinne¹ von Hoffnungsgut, Gegenstand der Hoffnung (res sperata) den Vorzug verdienen = damit ihr erkennet, welches ist der Gegenstand der Hoffnung infolge der Berufung durch Gott. Kol 1, 5 und Röm 8, 24 ist ἡ ἐλπίς im gleichen Sinne gebraucht; danach haben auch ältere Theologen wie Theodoret (p. 515) und Thomas von Aquin (p. 273) das Wort erklärt; es zwingt fast zu dieser Auffassung der vorliegende Parallelismus τίς ἡ ἐλπίς mit τίς ὁ πλοῦτος. Der Inhalt der ἐλπίς ist eben die κληρονομία: welches ist der Reichtum der Herrlichkeit seines Erbes unter den Heiligen = des von Gott uns zu teil werdenden Erbteils unter den Heiligen, d. h. was für ein Reichtum von Glorie liegt in der Erbschaft unter den Heiligen. ἐν τοῖς ἁγίοις ist aufs engste mit τῆς κληρονομίας αὐτοῦ zu verbinden, aber nicht in dem Sinne, als ob ἐν τοῖς ἁγίοις nur für ἡμῶν stünde (vgl. V. 14), das der Apostel nach αὐτοῦ nicht passend fand = des den Heiligen zugesprochenen göttlichen Erbteils, vielmehr des Erbteils inmitten der Heiligen; dasselbe ist ein inmitten der Heiligen (des Alten und Neuen Testaments) befindliches, wird von dem einzelnen nur zusammen oder in Gemeinschaft mit allen Heiligen oder Geheiligten genossen; man vergleiche neben Kol 1, 12: das Erbteil der Heiligen im Lichte = in seiner einstigen herrlichen Erscheinung namentlich Apg 20, 32 — Rede Pauli an die ephesinischen Presbyter — und 26, 18; an letzterer Stelle steht das sinnverwandte κλῆρος; man vergleiche außerdem Polycarp ad Phil. 12, 2: δόξη ὑμῖν κλῆρον καὶ μερίδα μετὰ τῶν ἁγίων αὐτοῦ. Seeberg (Katechismus der Urchristenheit 228 ff) hat recht, wenn er bemerkt, es handle sich um eine formelhafte Wendung; ohne Zweifel ist dieselbe gleich von den ersten Zeiten an im Gebrauch gewesen als Bezeichnung für das Sakrament der Confirmatio; von der unter Gebet und Handauflegung erfolgenden Mitteilung des Heiligen Geistes redete man mit den Worten: σφραγίζειν τῷ πνεύματι τῆς ἐπαγγελίας τῷ ἁγίῳ, ὅς ἐστιν ἀρραβὼν τῆς κληρονομίας ἐν τοῖς ἁγίοις πᾶσιν.

In Vers 19 folgt das dritte Glied: „und welches die Größe seiner Machtwirkung an uns, den Glaubenden, ist“. Der Apostel richtet Gebete zu Gott um weitere Erleuchtung der angeredeten Gläubigen behufs klarer Erkenntnis, wie überschwenglich groß¹ die Macht Gottes

¹ ὑπερβάλλον eigentlich Partizip, hier als Adjektiv gebraucht; ebenso 2, 7 und 3, 19; vgl. 2 Kor 3, 10 (verbunden mit δόξα) und 9, 14 (verbunden mit χάρις).

ist, welche solche Wirkung hat, nämlich das ewige Leben der Gläubigen. Diese Macht Gottes erweist sich an den Gläubigen wirksam schon während ihres Weilens auf Erden, wo ja der Keim des ewigen Lebens in die Seelen derselben gesenkt wird (Jo 6, 32 ff; 6, 52 f); vollends glanzvoll wird diese göttliche Macht sich äußern am Tage der Parusie durch Auferweckung und Verklärung der Leiber und Einführung in die göttliche Glorie¹. εἰς ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας gehört zu dem nach τί zu denkenden ἐστίν: welches die überschwengliche Größe seiner Macht ist uns gegenüber, die wir glauben, oder wie überschwenglich groß die Macht Gottes ist, welche sich an uns Gläubigen äußert. Der Apostel meint die ganze erlösende und heiligende Tätigkeit Gottes an den Gläubigen, wodurch sie zur Erbschaft der ewigen Glorie befähigt werden. κατὰ τὴν ἐνέργειαν wird von vielen mit τοὺς πιστεύοντας verbunden: die wir gläubig sind zufolge der Wirksamkeit der Kraft seiner Stärke; es wird so unser Glaube als ein Werk Gottes bezeichnet. Für diese Verbindung scheint die Parallelstelle Kol 2, 12 zu sprechen: διὰ τῆς πίστεως τῆς ἐνεργείας τοῦ θεοῦ, welche Worte nicht bedeuten: durch den Glauben an die Wirksamkeit oder an die lebenerzeugende Kraft Gottes, sondern: mittels des durch das Wirken des lebendigmachenden Gottes hervorgerufenen und in diesem Wirken stetig ruhenden Glaubens. Paulus hat dann nicht den anfänglichen Glauben im Auge, sondern den Glauben als fortwährendes heilbedingendes Verhalten der Christen, das Leben oder den Wandel der Gläubigen, und bezeichnet diesen als Wirkung göttlicher Kraft (vgl. 1 Kor 14, 22; 1 Thess 2, 10). Diese Auslegung ist gängig; indes bleibt trotz Kol 2, 12 auffallend, warum das hier gar nicht betonte πιστεύοντας eine solche Näherbestimmung haben sollte. Darum wird die Verbindung der Worte κατὰ τὴν ἐνέργειαν mit εἰδέναι vorzuziehen sein: ich flehe zu Gott um eure weitere innere Erleuchtung, damit ihr von der überschwenglichen Größe der an den Gläubigen sich äußernden göttlichen Machtwirkung eine klare Einsicht bekommt, indem ihr dieselbe nach (κατὰ) der Wirkung derselben gött-

¹ Cornelius a Lapide notiert zu τὸ ὑπερβάλλον μέγεθος τῆς δυνάμεως: ut sciatis, quantam potentiam deus ostenderit in nostra conversione a gentilismo ad christianismum, qua scilicet nos ex idolatris fecit dei veri cultores, ex ebriis sobrios, ex libidinosos castos, ex superbis humiles, ex lupis oves, ex iracundis mites, ex barbaris comes et humanos, ut cor barbarum, carnale, ferum nobis abstulerit et pro eo dederit nobis cor mentemque christianam, spiritualem, humanam, angelicam et divinam (p. 596). Das ist richtig, aber einseitig. Denn nach dem Zusammenhange hat Paulus zugleich die Macht Gottes im Auge, die er an uns einst am Tage der Parusie offenbaren wird.

lichen Macht ermesset, wie diese bei Christi Auferstehung und Verherrlichung sich manifestiert hat == das Wunder der Rechtfertigung und Heiligung, welches Gott an uns wirkt, entspricht der Wirkung der in Jesu Auferstehung bekundeten Macht. Diese Erklärung ist möglich und verdient wohl den Vorzug. ἡ ἐνέργεια τοῦ χρότους τῆς ἰσχύος ist keine bloß rhetorisch-pleonastische Ausmalung des Begriffes Macht, vielmehr bedeutet ἡ ἐνέργεια die Wirkung, χρότος Macht und ἰσχύς Stärke; der Apostel bezeichnet so die innere Stärke Gottes in ihrer unwiderstehlichen Machtäußerung (χρότους), welche in den Gläubigen wirkt; vgl. zu τὸ χρότος τῆς ἰσχύος 6, 10 und Kol 1, 11; τὸ χρότος in der Regel gebraucht von der göttlichen Macht; anders Hebr 2, 14.

§ 4.

Erweis der Macht Gottes an den Christen.

1, 20 bis 2, 10.

20. (Nach der Wirkung,) welche er gewirkt hat an dem Christus, indem er ihn erweckte aus Toten und ihn setzte zu seiner Rechten im Himmel, 21. hoch über alle Herrschaft und Macht und Kraft und Hoheit und jeglichen Namen, der da genannt wird nicht allein in dieser Welt, sondern auch in der zukünftigen; 22. und er hat alles unter seine Füße gelegt, und ihn hat er als Haupt über alles gesetzt der Kirche, die da ist sein Leib, die Fülle dessen, der alles in allem erfüllt. 2, 1. Auch euch, die ihr tot waret vermöge eurer Fehlritte und Sünden, 2. in welchen ihr einst wandeltet gemäß dem Geist dieser Welt, gemäß dem Herrscher im Machtgebiet der Luft, des Geistes, der noch jetzt wirkt in den Söhnen des Ungehorsams, 3. unter welchen auch wir alle einstmals wandelten in den Begierden unseres Fleisches, vollbringend die Gelüste des Fleisches und der Herzen, und waren Zorneskinder von Natur wie auch die übrigen. 4. Gott hingegen, der da reich ist an Erbarmen, hat um der großen Liebe willen, mit der er uns geliebt hat, 5. uns auch, da wir tot waren vermöge unserer Fehlritte, mit lebendig gemacht mit Christus — durch Gnade seid ihr gerettet — 6. und miterweckt und mitversetzt in die Himmelswelt in Christus Jesus, 7. damit er aufzeige in den kommenden Zeiten den überschwenglichen Reichtum seiner Gnade und Güte gegen uns in Christus Jesus. 8. Denn durch die Gnade seid ihr errettet mittels Glaubens, und dies nicht aus euch (heraus), Gottes ist (von Gott kommt) das Geschenk, 9. nicht aus Werken, damit nicht etwa einer sich rühme. 10. Denn sein Gebilde sind wir, geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken, welche Gott zuvor bereitete, damit wir in ihnen wandeln.

Fast unbemerkt geht der Apostel von dem Gebet für die Leser über in eine fromme Betrachtung der Macht Gottes, welche sich in der Auferweckung und Erhöhung Christi wirksam erwiesen, aber ebenso in der geistigen Auferweckung der nunmehr Gläubigen: Gott hat sie ja aus der Tiefe ihres früheren sittlichen Zustandes zu der Höhe des gegenwärtigen Lebens der Gnade erhoben; sie, die in Sünde erstorben waren und unter der Herrschaft des Satans den bösen Gelüsten ihres Herzens dienten, hat Gott aus reiner Liebe zu wahren Leben erweckt vermöge derselben Energie, die er in der Verklärung Jesu erzeugt hat.

V. 20—21. *ἦν ἐνὶ ὄρχησεν*; *ἦν* geht auf *τὴν ἐνέργειαν* zurück: welche er kräftig erwiesen hat an dem Christus, indem er ihn aus Toten erweckt hat. Zu der Ausdrucksweise *τὴν ἐνέργειαν ἐνεργεῖν* vgl. Kol 1, 29; beachte das Perf. *ἐνὶ ὄρχησεν*: es bezeichnet die Handlung als abgeschlossen und bis auf die Gegenwart nachwirkend. Der Apostel meint die Wirksamkeit, welche Gott an Christus bewährte durch die Auferweckung. Ob *καὶ ἐξύθισεν* oder *καθίσας* den Vorzug verdient, ist schwer zu entscheiden. Ebenmäßiger erscheint letztere Lesart, und da sie durch *α* A B bezeugt ist, werden wir uns danach richten. *καθίζειν*, gewöhnlich intransitiv gebraucht, findet sich doch gerade bei Paulus (1 Kor 6, 4) auch im transitiven Sinne: und indem er (ihn) setzte zu seiner Rechten. Gemeint ist die Erhebung der menschlichen Natur zur Teilnahme an der göttlichen Majestät und Weltherrschaft; infolge dieser ihm für seinen Gehorsam gewordenen Auszeichnung (Phil 2, 8 f; Röm 8, 34; vgl. Ps 110, 1; Mt 25, 33; 26, 64) ist Jesus Christus auch als Mensch *σύνδρομος* des Vaters im Himmel (*ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* sc. *τόποις* = im Himmel droben); so schaute ihn Stephanus unmittelbar vor seinem Tode (Apg 7, 56) und der Seher der geheimen Offenbarung (Offb 5, 1 ff). *ὑπεράνω* ist mit *καθίσας* zu verbinden: Gott setzte Christum zu seiner Rechten hoch über = so daß er nunmehr seine Stellung hat hoch über allen Klassen der Engel. Zu *ὑπεράνω* vgl. 4, 10 und Hebr 9, 5. Daß man nämlich die vier Begriffe *ἀρχή* — *κυριότης* nicht etwa, wie der Versuch gemacht worden ist, von irgend welchen irdischen, sei es geistlichen sei es politischen Gewalten, sondern von den Engeln erklären muß, darüber herrscht heute nahezu Einstimmigkeit. Kol 2, 10 ist gleichfalls die Erhabenheit des Herrn über jegliche Herrschaft und Gewalt = über die Herrschaften und Gewalten der Engel ausgesprochen. Dieselben werden nach ihren Rangklassen angeführt; man beachte hierbei die Abstracta pro concretis; es wird je eine Kategorie von himmlischen Persönlichkeiten bezeichnet; denn nur mit solchen kann Christus verglichen

werden. Nach dem Zusammenhang kann es sich bloß um die guten Engel handeln, da hier nicht wie 1 Kor 15, 24 von dem Siege Christi über feindselige, böse Mächte, sondern von seiner Erhöhung über die bestehenden Gewalten im Himmel die Rede ist. Nach einzelnen Andeutungen im Alten Testament (Jos 5, 13. Jb 33, 23. Ps 103, 20) bestehen unter den Engeln Rangunterschiede; darüber herrscht kein Zweifel; ob aber hier oder an andern Orten der Heiligen Schrift (vgl. besonders Kol 1, 16) die Rangklassen in der ihnen zukommenden Ordnung aufgeführt werden, darüber läßt sich nichts Bestimmtes sagen. Gewöhnlich zählt man nach dem Vorgang des (Pseudo-) Dionysius und Gregors des Großen neun Klassen von Engeln auf, welche in drei Hierarchien gebracht werden. Erste Hierarchie: Thronen, Cherubim und Seraphim; zweite Hierarchie: ἐξουσίαι = Mächte, δυνάμεις = Kräfte und κυριότητες = Hoheiten; dritte Hierarchie: ἄγγελοι, ἀρχάγγελοι und ἀρχαί (= Herrschaften); vgl. Kol 1, 16: θρόνοι, κυριότητες, ἀρχαί, ἐξουσίαι. Es betont sonach hier der Apostel, daß der Gottmensch Jesus Christus im Himmel auch über die Chöre der Engel hoch erhaben throne, er, welcher der Kirche zum Haupte gegeben ist. Die Kirche selbst ragt in den Himmel hinein; dort hat sie ihren Grund, Ursprung und Endziel, dort findet sie ihre Vollendung. Zu der Kirche im Vollsinne des Wortes gehören neben den Gläubigen auf Erden auch die vollendeten Gerechten aller Zeiten samt den seligen Geistern des Himmels. Die weitere Beifügung καὶ παντὸς ὀνόματος ist nicht mit Chrysostomus¹ und andern gleichfalls auf die Engel zu beziehen = überhaupt über jeden Namen von Engeln, so erhaben ein solcher sein mag. Auch kann ὄνομα nicht dignitas bedeuten; diese Erklärung scheitert angesichts der Beifügung ὀνομαζομένου; vielmehr sagt der Apostel damit: und überhaupt über jedes Wesen, das in dem gegenwärtigen und in dem zukünftigen Zeitlauf genannt wird; der Sinn ist: der erhöhte Gottmensch steht über allem, was mit Auszeichnung genannt wird, über allen geschaffenen Wesen im Himmel und auf Erden. Nicht übel Estius: ὄνομα ponitur pro re vel persona, quae ratione potestatis aut dignitatis cum fama nominari potest = alles, sei es persönlich sei es sachlich.

V. 22. καὶ πάντα ὑπέταξεν: der Apostel geht, statt partizipial fortzufahren, hier in das Verbum finitum über. Die Worte sind genommen aus Ps 8, 7, ebenso wie 1 Kor 15, 27, wo der Apostel sie bestimmter als ein Zitat behandelt. Der Psalmist spricht dort von der Größe des

¹ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου, εἴ τί ἐστιν ἐν τῷ οὐρανῷ, πάντων ἀνώτερος γέγονε (Hom. 3 ad c. 1, p. 25).

Menschen und seiner ursprünglichen Herrschaft über die gesamte Natur. Diese, durch die Sünde verloren, ward durch Christus, den zweiten Adam, wiederhergestellt; denn in der bei der Auferstehung und Himmelfahrt zur Rechten des Vaters erhöhten menschlichen Natur Christi ist objektiv die ganze Menschheit der verlorenen Herrlichkeit Integrität und Würde wieder teilhaftig geworden. Hier nun macht der Apostel Anwendung von dem herrlichen messianischen Psalm zunächst im Hinblick auf die glorreiche Erhebung des Gottmenschen Jesus Christus infolge der Auferstehung und Himmelfahrt, indem er die ihm zu teil gewordene Herrschaft als eine universelle (*πάντα*) und als eine absolute (*ὑπέταξεν ὑπὸ τοὺς πόδας*) prädiziert; man vergleiche Hebr 2, 6—9, welche Stelle als eine Art Kommentar zu der vorliegenden betrachtet werden kann: dem eine Zeitlang unter die Engel erniedrigten Menschensohn hat Gott alles unterworfen; der zur Rechten des Vaters erhöhte Gottmensch ist der alleinige Herrscher der Welt, freilich übt er diese Weltherrschaft noch nicht in ihrem ganzen Umfang aus; aber die Erhöhung zur Rechten Gottes gibt die sichere Bürgschaft der einstigen ausnahmslosen Unterwerfung von allem unter seine Füße; vgl. 1 Petr 3, 22. *καὶ αὐτὸν ἔδωκεν* = und eben oder gerade ihn, den Erhabenen, hat er der Kirche als Haupt gegeben. Daraus ergibt sich von selbst die hohe Bedeutung, welche der Kirche in den Augen Gottes zukommt. *ἔδωκεν* nehmen manche im Sinne des hebräischen *קָנָה* = constituere = einsetzen. Allein es erscheint immerhin fraglich, ob *διδόναι* *τινὶ* *τι* in dieser Bedeutung bei Paulus vorkommt; sodann würde es in diesem Falle wohl statt *τῇ ἐκκλησίᾳ* heißen *τῆς ἐκκλησίας*: ihn eben hat er eingesetzt als Haupt oder gemacht zum Haupt seiner Kirche. Demnach wird *ἔδωκεν* im eigentlichen Sinn zu nehmen sein: er hat gegeben, geschenkt. *κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα* gibt die Vulgata wieder mit *dedit caput supra omnem ecclesiam*, was die Lesart *ὑπὲρ πᾶσαν τὴν ἐκκλησίαν* = über die gesamte Kirche voraussetzt; das trifft auch hinsichtlich der Erklärungen des Ambrosius und Augustinus zu; allein die ursprüngliche Lesart lautet *κεφαλὴν ὑπὲρ πάντα*. Abzuweisen sind folgende Auslegungen:

- a) ihn, der über alles herrscht, gab er als Haupt der Kirche;
- b) über alledem = zu allem hin nämlich daß Gott ihn so hoch erhoben und in die universelle Herrschaft eingesetzt hat, gab er ihn als Haupt der Kirche. Den beiden Erklärungen liegt die Annahme der Figur der *traiectio* zu Grunde, statt *αὐτὸν ὑπὲρ πάντα* sc. *ὅντα* bzw. statt *καὶ ὑπὲρ πάντα αὐτὸν ἔδωκεν*. Allein diese Annahme ist völlig willkürlich;

c) ihn gab Gott der Kirche als Haupt über alles = als *summun caput ecclesiae*, als ob eine Vergleichung Christi mit andern Häuptern der Kirche, den Aposteln und ihren Nachfolgern, den Bischöfen, vorläge.

Richtig ist nur die Auslegung: und eben ihn, dem alles unterworfen ward, hat Gott der Kirche zum „Haupte über alles“ = zu ihrem allüberwaltenden Haupte gegeben.

V. 23. *ἡ τις* . . . welche (Kirche) ja ist sein Leib. Mit diesen Worten erklärt der Apostel, in welchem Verhältnis die Kirche zu dem ihr von Gott gegebenen Haupte Jesus Christus stehe. Er bezeichnet die Kirche als den Leib Christi, eine Anschauung, wie sie auch, wenngleich zum Teil nicht mit derselben Bestimmtheit, Gal, Röm, Kor und Kol zum Ausdruck gebracht wird; es begegnet uns sonach hier ganz und gar paulinische Denkweise: wie der Leib einer ist und viele Glieder hat, aber alle einzelnen Glieder des Leibes, so viele ihrer sind, einen Leib bilden, so ist es auch mit Christus und der Kirche d. h. der Gesamtheit aller Gläubigen. Denn durch einen Geist sind wir alle zu einem Leibe getauft worden, Juden und Griechen, Knechte und Freie, und sind alle mit einem Geiste getränkt worden (durch den Empfang des Sakramentes der Confirmatio), wie auch der Leib nicht aus einem, sondern aus vielen Gliedern besteht; alle sind Christi Leib oder Glieder des Leibes, jedes an seinem Teile (1 Kor 12, 12 ff). „Wir, die wir viele sind, sind ein Leib in Christus“ (Röm 12, 5). Und wiederum: „Und er ist das Haupt des Leibes, der Kirche.“ Wie die Glieder des menschlichen Leibes mit dem Haupte einen lebendigen Organismus ausmachen, von dem Haupte geleitet und regiert werden, so bilden die Gläubigen, durch die Taufe ihm einverleibt, mit ihm einen Organismus. Die vielen alle ruhen und leben in Christus, haben in ihm ihre Lebensquelle; sie sind der Leib, Christus das sie beherrschende und lenkende Haupt (vgl. Kol 1, 18; 3, 15). *τὸ πλήρωμα τοῦ* . . . Am einfachsten scheint sich die Erklärung dieser viel erörterten Worte zu machen, wenn man *τὸ πλήρωμα* von Jesus Christus versteht: eben ihn hat Gott der Kirche zum Haupte gegeben, der da ist die Fülle dessen, der das All in allen Beziehungen erfüllt. Der Apostel würde dann mit *τὸ πλήρωμα* das nachdrücklichst vor *ἔδωκεν* gestellte Objekt, das *αὐτόν*, wieder aufnehmen, um dessen ganze Bedeutung hervorzuheben. Mit *τοῦ* . . . *πληρουμένου* wäre Gott gemeint: Gott erfüllt nach den Worten des Apostels alles und ist seiner Macht und Wesenheit nach in allem (Apg 17, 28); der Gedanke ist dann wesentlich der gleiche wie Kol 2, 9, wo Paulus von Jesus Christus sagt: in ihm wohne die Fülle der Gottheit in ganzer

Realität; eben in dieser Übereinstimmung mit Kol will man nicht das geringste Anzeichen für die Stichhaltigkeit der gegebenen Erklärung erblicken; andernfalls müsse man annehmen, daß der Begriff *πλήρωμα* hier gegenüber der Stelle in Kol eine Umbildung erfahren hat. Richtiger betrachtet man indes τὸ πλήρωμα . . . als pragmatische Parallele zu τὸ σῶμα αὐτοῦ, welche das Verhältniß der Kirche zu Christus, insofern dieser ihr Haupt ist, noch näher charakterisiert, und zwar in nicht bildlicher Bezeichnung: die Kirche ist das Erfüllte Christi = dasjenige, was von ihm erfüllt ist = der fortdauernd von den Heilskräften des erhöhten Christus durchdrungene und regierte lebendige Körper Jesu Christi, sofern Christus durch den Heiligen Geist in der Kirche wohnt und waltet, die Gläubigen mit seinen Gaben und Lebenskräften durchdringt. *πλήρωμα* ist demnach im passiven Sinn gebraucht = *πεπληρωμένον* = das von Christus Erfüllte. τοῦ πληρουμένου aber geht nicht auf Gott, sondern auf Christus = der alles in allen Beziehungen erfüllt oder durchdringt. τὰ πάντα bezieht sich auf das ganze Weltwesen oder Universum; ἐν πᾶσιν aber bedeutet: in allen Stücken oder Beziehungen. Einige freilich nehmen ἐν πᾶσιν maskulinisch = der alles, was in den der Kirche Angehörigen als leer oder der Integration bedürftig ist (Leib, Verstand, Willen), erfüllt, nämlich mit Erleuchtung, Stärke, Kraft. Erwähnt sei der Vollständigkeit wegen eine andere Erklärung der Worte: τὸ πλήρωμα bedeute complementum = id quod complet oder implet Christum; *πληρουμένου* dagegen sei passivisch zu verstehen und das Ganze eine erläuternde Apposition zu τὸ σῶμα αὐτοῦ = die Kirche ist der Leib Christi, die Fülle = Ergänzung oder Vervollständigung dessen (= Christi), der in Hinsicht auf alles (τὰ πάντα Akkus. der Beziehung) in allen (maskul.) erfüllt = ergänzt wird. Christi, qui secundum omnia (πάντα = κατὰ πάντα) seu quoad omnia — omnes virtutes et gratias in omnibus sui corporis membris adimpletur (Estius 336): wie beim menschlichen Körper das Haupt das Primäre, der übrige Körper sozusagen nur eine Ergänzung des Hauptes sei, so sei auch die Kirche die Ergänzung Christi, ihres Hauptes; da jedes einzelne Glied zur Vervollständigung oder Ergänzung Christi beiträgt, so wird Christus als Haupt durch die Kirche (= die Gesamtheit aller Gläubigen) als Leib vollendet, zur Vollkommenheit geführt, vollkommen ausgestaltet; ohne die Kirche würde er hinter dem, was er werden sollte, zurückbleiben. Für diese Auffassung kann man sich auf die Väter berufen, von welchen Theodor bemerkt: οὐκ εἶπεν ὅτι τὰ πάντα πληροῖ, ἀλλ' ὅτι αὐτὸς ἐν πᾶσι πληροῦται, τουτέστιν ἐν πᾶσι πλήρης ἐστί (Cramer, Cat. VI 129). Ebenso drückt sich Chrysosto-

mus aus: τότε πληροῦται ἡ κεφαλὴ, τότε τέλειον σῶμα γίνεται, ὅταν ὁμοῦ πάντες ὦμεν συνηγμένοι καὶ συγκεκολλημένοι (Hom. 3 ad c. 1, p. 26); vgl. Vulgata und Hieronymus, Kommentar 464. Gleichwohl müssen wir uns gegen die Auslegung erklären; einmal weil τὸ πλήρωμα an der Stelle 3, 19 sicher im passiven Sinne gebraucht ist, diese Bedeutung sonach auch hier angenommen werden muß, sodann weil die These von der Ergänzung und Vervollständigung Christi durch die Kirche etwas eigentümlich erscheint.

In 1, 20 dürfte doch wohl καθίσας (αὐτόν) sich als ursprüngliche Lesart präsentieren; καὶ ἐκάθισεν wird Korrektur sein: er, Christus, setzte sich zur Rechten des Vaters. Seeberg (Katechismus der Urchristenheit 76 ff) sieht in diesen Worten Bestandteile der ältesten christlichen Glaubensformel. Als bedeutsam muß man die vorliegende Stelle unter allen Umständen betrachten, selbst wenn man sich an καθίσας hält. Entscheidend sind die formelhaften Worte ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ, welche auch Kol 3, 1 zusammen mit καθήμενος, und Röm 8, 34, sowie Hebr 1, 3; 8, 1; 10, 12; 12, 2, hier jedesmal in Verbindung mit καθίζεω uns begeben; außerdem 1 Petr 3, 22; vgl. Apg 2, 33; 5, 31; Mt 26, 64; Mk 14, 62 und 16, 19 und Offb 3, 21. Die Erhöhung Christi nach seiner menschlichen Natur über die Engelmächte wird in diesem Zusammenhang gleichfalls von Paulus wiederholt betont; man vergleiche Kol 2, 10 und Phil 2, 10; man darf zum Vergleich noch Polycarp ad Phil. 2, 1 beiziehen: ὃ ὑπετάγη τὰ πάντα ἐπουράνια καὶ ἐπίγεια, wo sicher mit τὰ ἐπουράνια die Engelmächte gemeint sind, um so mehr, als unmittelbar vorher die Auferweckung Jesu und sein Thronen zur Rechten Gottes, unmittelbar nachher aber sein Gericht über Lebendige und Tote genannt wird. Einen Irrtum hat Seeberg nur insofern verschuldet, als er 1, 21 bei ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ . . . an die feindlichen Engelmächte denkt (a. a. O. 79). Die Entwaffnung derselben durch den Erlöser Jesus Christus und die für die Zeit der Parusie bevorstehende definitive Überwindung ist ja freilich gerade von Paulus gelehrt (vgl. 4, 8 und 6, 12; Röm 8, 38; 1 Kor 15, 24); allein hier sind sicher die guten Engel gemeint, welche Gottes Thron, auf welchen Christus sich gesetzt, umstehen, wie aus 1, 21 deutlich hervorgeht; man übersehe nicht, daß die Ausdrücke ἀρχαί, ἐξουσίαι, δυνάμεις von den bösen oder abgefallenen Engeln ebenso gebraucht werden wie von den guten; auch bei den Teufeln bestehen Rangunterschiede; in diesem Betreff gibt jedesmal der Zusammenhang den Ausschlag. Die Beifügung ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ist sicher gleichfalls uralte; mit Recht verweist Seeberg auf den Hebräerbrief, wo zweimal in Anlehnung an die Formel „Christus setzte sich zur Rechten Gottes“ der Himmel als Ort erwähnt ist, Hebr 8, 1 und 1, 3: ἐν τοῖς οὐρανοῖς bzw. ἐν ὕψιλοις; man vergleiche Mk 16, 19: ἀνελήμφθη εἰς τὸν οὐρανὸν καὶ ἐκάθισεν ἐκ δεξιῶν τοῦ θεοῦ. Wenn der Gelehrte den Glaubenssatz von dem Kommen bzw. Wiederkommen Christi zum Gericht als Bestandteil der ältesten Glaubensformel ansieht, und zwar als solchen, der sich unmittelbar an den Satz von dem Sichsetzen zur Rechten Gottes angeschlossen hat, so wird man ihm hierin beistimmen dürfen: ἐκάθισεν ἐν δεξιᾷ τοῦ θεοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς (vgl. 1 Petr 4, 5 und Apg 10, 42).

2, 1—2. Jede Ergänzung aus dem Vorhergehenden als Hauptverbum in unserem Verse ist abzuweisen. Das καὶ ὁμῶς hat sein Regens nicht

im Vorhergehenden, sondern im Folgenden, in *συνεζωποίησε* V. 5. Die in V. 1 begonnene, durch die beiden Relativsätze in V. 2 und 3 abgebrochene Struktur wird durch *ὁ δὲ θεός* in V. 4 wieder aufgenommen, so daß dort das in V. 1 noch nicht genannte Subjekt folgt und dann in V. 5 mit Wiederholung des Objekts, aber unter Übergang von der zweiten in die erste Person (*καὶ ἡμᾶς*, schon vorbereitet durch *καὶ ἡμεῖς* in V. 3) das regierende Verbum hinzutritt: auch euch — Gott aber machte uns lebendig. Der Gedanke bei *καὶ ὑμᾶς* in V. 1 ist: wie Gott seine überschwengliche Macht an Jesus Christus, ihn auferweckend, wirksam erwiesen, so hat er die Wirksamkeit derselben Macht auch an euch erzeugt durch eine Auferweckung, freilich nicht vom leiblichen Tode (*ἐκ νεκρῶν* in V. 20), sondern vom geistig-sittlichen Tode: da ihr tot waret *τοῖς παραπτώμασι καὶ ταῖς ἁμαρτίαις ὑμῶν*; mit beiden Dativen wird der Grund angegeben: tot in Gemäßheit eurer Sünden. Unter *παραπτώματα* versteht man vielfach aktuelle Sünden, während *ἁμαρτίαι* die Sünde als herrschende Macht, die sündhafte Gesinnung, den verkehrten inneren Zustand bezeichnen soll. Doch ist die Erklärung unmöglich wegen des Plurals *ἁμαρτίαι*; der Apostel muß auch bei letzterem Substantiv an aktuelle Sünden denken. Ganz synonym werden allerdings beide Begriffe nicht sein; aber man darf den Unterschied zwischen beiden jedenfalls nicht dahin definieren, daß unter *παραπτώματα* die Unterlassungssünden gemeint seien, unter *ἁμαρτίαι* die positiven Verfehlungen; vielmehr bezeichnet ersteres Substantiv mehr die Sünde als Fehltritt oder Fall, Entfallen aus dem, was sein soll, *ἁμαρτία* die Sünde als Verfehlung des gottgewollten Zieles; Verschuldung und Verantwortung haben sowohl die Fehlritte als die Vergehen zur Folge: doch tritt nach biblischem Sprachgebrauch dieses Moment aus dem Begriff *ἁμαρτία* stärker hervor. Zum Verbum *παραπύπτειν* vgl. Hebr 6, 6; *ἁμαρτάνειν* Hebr 10, 26. *ἐν αἷς* ist zwar formell nur an *ταῖς ἁμαρτίαις* angeschlossen, umfaßt indes auch *παραπτώματα*: Fehlritte und Sünden waren die Atmosphäre, in welcher die Angeredeten sich einstmals d. h. bis zu dem Augenblick ihrer Bekehrung zum Christentum bewegt haben¹; vgl. Kol 3, 7. *κατὰ τὸν αἰῶνα* . . .: dieser Lebenswandel entsprach ganz dem Geiste (*αἰών* = saeculum) dieser Welt; beachte *κατά* = er stand völlig im Einklang, war konform dem Zeitgeist. *ὁ κόσμος* ist auch hier wie häufig bei Johannes (vgl. besonders 1 Jo 2, 15) die sündige, gottentfremdete

¹ Zu *περιπατεῖν* vgl. Mk 7, 5; Apg 21, 21 und Hebr 13, 9; es bezeichnet die genaue Regelung des Lebens nach gewissen Gesetzen und Normen: ähnlich *πορεύεσθαι* Lk 1, 6; 8, 14. Apg 9, 31; 14, 16; synonym ist *πολιτεύεσθαι* Apg 23, 1, Phil 1, 27 und *ἀναστοφέεσθαι*.

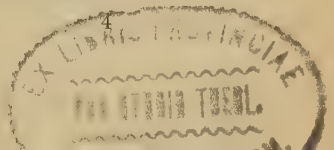
Welt; οὗτος nicht im Gegensatz zu einer künftigen besseren Welt¹, sondern deiktisch = diese uns umgebende Welt. Erklärend und steigernd fügt der Apostel hinzu: κατὰ τὸν ἄρχοντα = der frühere Wandel stand im Einklang mit oder richtete sich nach dem Herrscher des Reiches der Luft. Gemeint ist mit ὁ ἄρχων der Teufel, wie aus dem Zusammenhange und durch eine Vergleichung des Ausdrucks mit dem johanneischen ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (Jo 12, 31; 14, 30 und 16, 11) klar wird. Paulus stellt denselben dar als den Regenten über die Mächte der Luft; ἐξουσίας ist kollektiv zu fassen und bezeichnet die Gesamtheit der persönlichen Wesen, welche dem ἄρχων als Objekte seiner Herrschaft unterworfen sind; vgl. hierzu Mt 9, 34; 12, 14; Mk 3, 22; Lk 11, 15; zu ἐξουσίας vgl. 6, 12; auch Kol 1, 13; Apg 26, 18. τοῦ ἀέρος ist jedenfalls nicht Genetivus qualitatis, so daß damit die substantielle Beschaffenheit der bösen Geister ausgedrückt würde = Mächte von Luft = körperlose, ätherische Geschöpfe², vielmehr wird dadurch der Ort bezeichnet, wo die vom Teufel beherrschten Dämonen ihren Wohnsitz haben. Gemeint ist die Region der die Erde umgebenden Luftschichten im Unterschied von der Erde selbst und dem Himmel; diese Region erscheint als der der geistigen Natur dieser aus dem Himmel verstoßenen Wesen entsprechende Ort³: infolge der Sünde auf die Erde, das vorige Herrschaftsgebiet des Menschen (Gn 2, 15), mit seinem Anhang eingedrungen, behauptet der Satan sich annoch; die Herrschaft desselben allerdings ist durch Jesus Christus gebrochen; er ist aus seinem Herrschaftsgebiet hinausgeworfen, aber nicht aus „dieser Welt“; die völlige Beseitigung seines Einflusses, der endliche Sieg über ihn erfolgt bei der zweiten Parusie, wo ihm das Endurteil gesprochen wird (Jo 12, 28; Kommentar 373; sowie 16, 11 vgl. mit 2 Petr 2, 6; auch Röm 8, 19 ff; Ignatius ad Ephes. 19, 1: ἔλαθεν τὸν ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου, und ad Magn. 1, 6). Mit πνεύματος folgt

¹ Cramer, Catena 135: τί ἐστι κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου περιπατεῖν καὶ οὐχὶ κατὰ τὸν αἰῶνα τοῦ κρείττονος κόσμου, ἐφ' ὃν οἱ ἄγιοι σπεύδουσιν; — Wollte man αἰὼν unter Zurückweisung auf 1, 21 als Zeitalter fassen = nach dem Zeitalter oder der Zeitperiode, welche der gegenwärtigen Welt angehört, so läge eine ähnliche Verbindung vor wie 1, 5: κατὰ τὴν ἐδδοχίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ oder 1, 11: κατὰ τὴν βουλὴν τοῦ θελήματος αὐτοῦ oder 1, 19: κατὰ τὴν ἐνέργειαν τοῦ κρατοῦς τῆς ἰσχύος αὐτοῦ.

² So allerdings Chrysostomus: πνεύματα ἀέρια αἱ ἀσώματοι δυνάμεις εἰσὶν (Hom. 4 ad c. 1, p. 32); ebenso Viktorin: diabolus substantiam de aëre habet (p. 1253).

³ Hieronymus schreibt (Kommentar 466) unter gleichzeitiger Berücksichtigung von 6, 12: non quo diabolus et satellites eius, qui per mundum istum vagantes peccata hominibus insinuant, in coelo versari queant, de quo corruerunt, sed coelum dicitur aër iste, qui supra nos est.

Belser, Der Epheserbrief des Apostels Paulus.



eine erklärende Apposition zu ἐξουσίας; doch ist πνεῦμα nicht Collectivum, wie ἐξουσίας, für πνεύματα; es bezeichnet den von jenen Mächten bzw. ihrem ἄρχων ausgehauchten Geist, eine analoge Vorstellung mit dem von Gott ausgehenden Heiligen Geist¹. Dieser von den dämonischen Mächten herkommende Geist erweist sich wirksam in den „Söhnen des Ungehorsams“; letztere hebraisierende Ausdrucksweise findet sich ebenso 5, 6 und Kol 3, 6; vgl. 1 Thess 5, 5: υἱοὶ φωτός; ebenso Jo 12, 36 und Lk 16, 8; 2 Thess 2, 3: ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας; Jo 17, 12; 1 Petr 1, 14: τέκνα ὑπακοῆς; Lk 10, 6: υἱὸς εἰρήνης; endlich Lk 20, 36: τῆς ἀναστάσεως υἱός. Der Ausdruck bedeutet wesentlich dasselbe wie ἀπειθοῦντες, Ungehorsame, aber die Kraft der Wendung empfindet man leicht = die in ihrem Wesen von dem Ungehorsam bestimmten. Gemeint ist der Ungehorsam gegen Gott, seine Offenbarung und seine zur Empfindung kommenden heilsamen Wirkungen (vgl. Röm 11, 30); einzelne Erklärer denken, aber wohl nicht mit Recht, speziell an den Ungehorsam bzw. Unglauben gegenüber dem an die Ohren gedrunenen Wort Gottes oder dem Evangelium. Zum Ausdruck vgl. Röm 11, 30 32; Hebr 4, 6 11. Paulus will offenbar hier den heidnischen Stand als ein ἀπειθῆσαι τῷ θεῷ kennzeichnen. τοῦ νῦν ἐνεργοῦντος: der jetzt wirkt. νῦν bedeutet nicht „auch jetzt noch“ oder „noch immer“ = ἔτι νῦν, viel weniger „nunmehr“ sc. in der christlichen Zeit = vorher war er allgemein wirksam, jetzt bloß noch in den Heiden, sondern einfach = jetzt, in der Gegenwart, in dem αἰὼν οὗτος, im Gegensatz zum αἰὼν ὁ μέλλων = der Zukunft, wo aller Einfluß der Dämonen aufhört. Zum Schluß noch ein Wort. Möglich wäre die Auffassung von ἐξουσία im Sinne von Machtgebiet oder Reich = Herrscher des Machtgebietes, welches die Luft ist. τοῦ πνεύματος aber wird vielfach als Apposition zu τὸν ἄρχοντα gefaßt, wobei eine Unregelmäßigkeit der Konstruktion anzunehmen wäre, Genetiv statt Akkusativ. So schon Ambrosiaster, welcher erklärt: secundum principem potestatis aëris huius, spiritum qui nunc operatur in filiis diffidentiae; neuerdings Robinson a. a. O. 154. Der Sinn der Worte wäre völlig verständlich, aber die Annahme einer derartigen Inkorrekttheit ist doch etwas gewagt.

V. 3. ἐν οἷς schließt sich keineswegs, wie einige Interpreten nach dem Vorgang des Hieronymus (Kommentar 466) wollen, an τοῖς

¹ Wenn Chrysostomus als Grund der Hinweisung auf die Einflüsse des Teufels „Milde“ des Apostels ansieht, vermöge welcher er der sündigen Menschheit einen mächtigen Mitschuldigen geben wollte, den Teufel (Hom. 4 ad c. 1, p. 31; vgl. Cramer, Catena VI 137), so dürfte er die Tendenz Pauli verkannt haben.

παραπτώμασιν καὶ ταῖς ἁμαρτίαις in Vers 1 an, da man von der weiten Entfernung jener Begriffe ganz abgesehen dann ἐν αἷς erwarten würde, sondern an das unmittelbar vorhergehende τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας, so daß ἀναστρέφεσθαι ein zweifaches ἐν bei sich hat, das erste zur Bezeichnung der Menschen, zu welchen die Gemeinten gehörten, das zweite zur Bezeichnung des sittlichen Zustandes, in welchem sie sich befanden: unter welchen auch wir alle einst wandelten in den Begierden. Über dieses zweifache ἐν bei ἀναστρέφεσθαι vgl. 2 Kor 1, 12. καὶ ἡμεῖς ist von den Judenchristen zu verstehen im Unterschied von den Vers 1 gemeinten Heidenchristen; der Apostel schließt sich selbst mit ein¹. ἀνεστρόφημὲν ποτε ἐν . . . Mit ταῖς ἐπιθυμίαις τῆς σαρκὸς folgt eine Näherbestimmung: wir wandelten einst in den Begierden des Fleisches, so daß wir im Impuls derselben befangen waren. Mit σάρξ ist die Menschennatur gemeint, wie sie durch den Sündenfall geworden ist. Der Mensch ist vermöge seiner leiblichen Geburt und natürlichen Abstammung Fleisch (Jo 3, 6), d. h. ein sinnliches, schwaches, hingängliches, sündhaftes und zur Sünde geneigtes Wesen. Zwar entwickelt sich bei dem natürlichen Menschen auch ein geistiges Leben und Dasein; allein nicht nur ist dieses von Anfang an den leiblichen Bedürfnissen unterworfen, sondern dasselbe wird auch später von der Sinnlichkeit ganz überwuchert, da die sündhafte Lust, welche im Fleische wohnt, die Übermacht hat über das bessere Wissen und Wollen. Daher klagt der Apostel, da er den Zustand des natürlichen Menschen schildert: Ich bin von Fleisch, verkauft unter die Sünde (Röm 7, 14; vgl. überhaupt den ganzen Abschnitt Röm 7, 7 ff; 1 Kor 2, 14). Was der Mensch in diesem Zustand vollbringt = seine Werke, sind Werke des Fleisches (vgl. auch Gal 5, 17 ff); eben dies besagt hier der Partizipialsatz ποιοῦντες, durch welchen die aktuelle Betätigung des vorher als Zustand bezeichneten sündhaften Wandels dargelegt wird: indem wir zur Ausführung brachten die bösen Gelüste des Fleisches; hier schreibt der Apostel allerdings nicht τὰς ἐπιθυμίας, sondern τὰ θελήματα = die Neigungen oder Strebungen des Fleisches; er denkt dabei an die einzelnen Willensakte, welche den ἐπιθυμίας entspringen (Jak 1, 14. Gal 5, 16). An sich ist sowohl θελημα wie ἐπιθυμία (Begehrung) ein indifferenter Begriff: hier werden indes beide der Indifferenz enthoben, ἐπιθυμία durch τῆς σαρκὸς ἡμῶν, θελήματα (zu dem Plural Apg 13, 22) aber durch τῆς σαρκὸς καὶ τῶν διανοιῶν; letzteres Substantiv bezeichnet Sinn, Gesinnung; es ist wie σάρξ personifiziert = indem wir taten, was (eines jeden) Gesinnung oder

¹ Nos omnes, ait, quia concludebat et (auch) seipsum sub his (p. 144).

Herz wollte, wohin diese uns trieben. Auch Sinn und Gedanke des (natürlichen) Menschen war auf das Sündhafte, Erdhafte und Niedrige gerichtet, und der unerlöste Mensch folgt den bezüglichlichen Neigungen und Strebungen. καὶ ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς = und waren Zornes-kinder von Natur wie die übrigen. Nachdem der Apostel vorher von den persönlichen Verschuldungen und Sünden gesprochen, hebt er mit diesen Worten die angeborene Sündhaftigkeit, die Erb- oder Naturschuld hervor, und zwar absichtlich zur Verstärkung des Nachdruckes unter Übergang in die selbständige Konstruktion (nach ἐν οἷς ἀναστροφῆμεν). Der Ausdruck „Kinder des Zornes“ ist wieder hebraisierend = dem Zorn verfallen, irae obnoxii. ὀργή nicht im eschatologischen Sinne = Zorngericht, sondern = der göttliche Unwille, das göttliche Mißfallen. Eigentümlich ist die Stellung von φύσει zwischen τέκνα und ὀργή, und die Auslegung eine mannigfaltige. An der Wortfolge τέκνα φύσει ὀργῆς hat man im Lauf der Zeit gerüttelt (vgl. Vulgata: natura filii irae); indes ist dieselbe als ursprünglich sicher gestellt: wir waren Kinder durch Natur von Zorn. φύσει bedeutet: der Natur nach = infolge der natürlichen Geburt, infolge der angeborenen natürlichen Beschaffenheit oder = was unser natürliches, angeborenes Wesen anlangt. Subjekt ist auch hier καὶ ἡμεῖς. So sagt denn der Apostel: wir, die ehemaligen Juden, ich selbst gar sehr mit eingeschlossen, ebenso wie die übrigen = wie die Heiden (Thomas: sicut et ceteri id est gentiles, l. 1 ad c. 2, p. 280), waren infolge unserer Anteilnahme an der Menschennatur, welche in Adam als ihrem Repräsentanten sich schwer versündigt hat und schuldbar geworden ist (Röm 5, 12), in Sünde und Schuld hineingezogen und dem Zorne, der Strafgerechtigkeit Gottes verfallen; infolge der Liebe und Barmherzigkeit Gottes aber sind wir durch den Glauben an Jesus Christus (und die Taufe) vom Zorn befreit und Kinder Gottes geworden (Röm 3, 9 ff. Gal 2, 15 ff)¹. Zum Gedanken vergleiche man Tit 3, 3, welche Stelle auch dem Ausdruck nach völlig an die vorliegende anklingt (Kommentar zu Tit 278). Unser Vers wurde seit der Zeit Augustins stets als eine Hauptbeweisstelle für die Wirklichkeit der Erbsünde betrachtet und angezogen.

¹ Zu φύσει bemerkt Thomas: id est per originem naturae, non quidem naturae, ut natura est, quia sic bona est, sed naturae, ut vitiata est. Zu τέκνα ὀργῆς vgl. Winer 34, A. 2, S. 223 und zu der Stellung ἤμεθα τέκνα φύσει ὀργῆς ebd. 30, A. 2, S. 180: eine andere Stellung der Worte war kaum möglich, wenn nicht ein ungebührlicher Nachdruck auf φύσει fallen sollte (ἤμεν φύσει τέκνα ὀργῆς). Der Ton sollte nicht auf φύσει ruhen, sondern auf τέκνα φύσει: von Natur Kinder des göttlichen Zornes.

V. 4—5. Hier ist zu beachten die Wiederaufnahme des in Vers 1 begonnenen Satzes unter nachträglicher Namhaftmachung des Subjekts (ὁ θεός); statt des erwarteten οὖν (igitur, also) wählt der Apostel δέ, weil das hier über den Reichtum des göttlichen Erbarmens zu Sagende zu der vorhergehenden Darlegung über die Größe unseres Elends sich adversativ verhält. Darum beginnt Thomas in seiner Erklärung hier eine neue Lektion mit den Worten: postquam exaggeravit apostolus statum culpae inficientis, hic commendat beneficium gratiae iustificantis (in c. 2 ad Ephes. p. 280). Die Worte διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην ἣν gehören nicht zu πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει, sondern zu dem Prädikatsverbum συνεζωοποίησεν. Zu der Konstruktion ἀγάπην ἣν ἡγάπησε vergleiche Jo 17, 26 = Liebe, die er gegen uns erzeugte. Der Sinn der apostolischen Worte ist: die große Liebe des gegen Unglückliche und Elende überaus erbarmungswürdigen Gottes (πλούσιος ἐν ἐλέει) war der Beweggrund unserer Erlösung und Rechtfertigung. Zu διὰ τὴν πολλὴν ἀγάπην bemerkt Cornelius a Lapide: caritatem nimiam et immensam; nimia dicitur respectu hominum tam miserorum et indignorum, non respectu dei; deum enim, qui est ipsa bonitas increata, decet haec nimia caritas in homines (p. 602). Thomas sucht die Worte πλούσιος ὢν ἐν ἐλέει anschaulich zu machen durch die Gegenüberstellung des menschlichen Erbarmens, welches unter mancherlei Betracht Grenzen und Schranken hat; das göttliche Erbarmen ist infinita et indeficiens misericordia (l. 2 ad c. 2, p. 281). ἡμᾶς, uns = Juden und Heiden, gehört zu ἡγάπησεν. Das Objekt zu συνεζωοποίησε folgt in V. 5: καὶ ὄντας ἡμᾶς¹. καὶ gehört nicht zu ἡμᾶς = auch uns, die wir tot waren, wie Christus tot war, er freilich dem Leibe nach; dann müßte es καὶ ἡμᾶς heißen, vielmehr: auch da wir = obgleich wir tot waren; καὶ ist demnach = καίπερ; auf diese Weise erscheint die Liebe Gottes im hellsten Lichte, indem die Unwürdigkeit der Objekte, denen sie sich zuwandte, scharf betont wird; doch könnte der Apostel mit καὶ ὄντας auch ausdrücken wollen: Gott hat uns, die wir so recht eigentlich oder wirklich tot waren, auferweckt. συνεζωοποίησε = er hat uns mit Christus = in Gemeinschaft mit ihm lebendig gemacht, d. h. Gott hat uns, die geistig Toten, erweckt, in den Zustand eines neuen Lebens versetzt; der Apostel meint unsere Neubelebung oder Neuschöpfung durch die Rechtfertigungsgnade, durch welche wir Glieder des Leibes Christi geworden, sonach aufs engste mit ihm verbunden, zu

¹ Ewald empfiehlt neuerdings die Verbindung von καὶ ὄντας ἡμᾶς mit ἡγάπησεν = mit der er uns liebte, auch als wir im Todeszustand lagen (a. a. O. 122); sicher hat er daran nicht gut getan.

in und mit Christo Lebenden gemacht worden sind; vgl. Gal 2, 20. Ephraem: *vivificavit nos per baptismum in Christo* (p. 144; vgl. 1, 22). Der Apostel fügt bei: *χάριτί ἐστε σεσωσμένοι*; hierbei hat man zu würdigen: a) die Voranstellung von *χάριτι*: Gnade, nicht eigenes Verdienst ist der Grund eurer Rettung; b) den Wechsel der Person: im Hochgefühl des Glückes, das er selbst an sich erfahren, drängt es den Apostel, in der Form eines Zurufes den Lesern die Wahrheit von der Gratuität der Gnade zum Bewußtsein zu bringen. Paulus weiß ja gut, daß die endgültige *σωτηρία* von den angeredeten Christen nur durch standhaftes Ausharren im Leben der Gnade bis ans Ende erreicht werden kann und daß das eigentliche Ziel, die *ζωὴ αἰώνιος*, hier vorerst nur *κατ' ἐλπίδα* ihnen zukommt (Tit 3, 7. Röm 8, 24), aber gleichwohl kann er sich so ausdrücken; die angeredeten Christen sind allerdings erst *σωζόμενοι* (1 Kor 1, 18 und 15, 2) = solche, welche sich auf dem Wege zur *σωτηρία* befinden; in gewissem Sinn sind sie aber auch *σεσωσμένοι* = Gerechtfertigte; mit der Rechtfertigung ist wenigstens dem Keime nach die *ζωὴ αἰώνιος* oder das endgültige Erbe gegeben.

V. 6. *συνήγειρεν καὶ συνεκάθισεν* = Gott hat uns in Christo miterweckt und miteingesetzt in den himmlischen Regionen. Diese beiden Ausdrücke im übertragenen Sinne zu fassen und *συνεγείρειν* auf die sittliche Erweckung vom Tode der Sünde, ein geistiges Verlebendigtwerden auszulegen, infolgedessen ein *εἶναι* oder *περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα* statfinde und das *συχθαδίξειν* von der Herstellung des Lebensverbandes mit der unsichtbaren Welt, mit den verborgenen Kräften, Gütern und Wesen des überirdischen Reiches zu verstehen, ist unmöglich; man muß beide Verba im eigentlichen Sinne nehmen, im Sinne einer Auferweckung und Verklärung der Gläubigen. Diese Auffassung ist schon notwendig wegen der ganz augenscheinlichen Beziehung der vorliegenden Stelle auf 1, 20. Nun werden Auferweckung (des Leibes) und Verklärung der Gläubigen freilich erst in Zukunft erfolgen: sie werden einstens zum vollen Besitz des Erbes gelangen, welches Christus für sie miterworben und selbst bereits angetreten hat (Röm 8, 17 18); dann werden die Gläubigen die Herrlichkeit der Kinder Gottes an sich tragen (Hebr 2, 10) und teilnehmen an der Verklärung und Herrschaft, in welche Christus eingegangen ist (Phil 3, 20 f). Wenn der Apostel sich gleichwohl der Aoriste bedient, so dürfte dies sich daraus erklären, daß er die zukünftige Entwicklung als unfehlbar gewiß eintretend in der Weise der Propheten als schon gegeben sieht; auch Röm 8, 30 schreibt der Apostel: welche er berufen und gerechtfertigt hat, die hat er auch verherrlicht. Die Gläubigen tragen den Keim der Auferstehung und Erhöhung bereits in

sich; indem nun der Apostel in seinem energischen Glaubensbewußtsein von der damit begonnenen Entwicklung die Vollendung schaut, gebraucht er den Aorist. Thomas: *consedere fecit* scil. nunc per spem et tandem in futuro in re (Offb 3, 21); *utitur* in his apostolus praeterito pro futuro enuntians tamquam iam factum quod futurum est, pro certitudine spei. Anders erklären Chrysostomus und andere alte und neue Theologen die Stelle. Sie nehmen *συνήγειρε* und *συνεκάθισεν* im eigentlichen Sinn, betrachten die mit diesem Verbum prädierten Tätigkeiten Gottes als schon vergangen und verstehen die Worte des Apostels von der mit Christi, des Hauptes, Auferstehung und Erhöhung zugleich realisierten Auferstehung der Kirche, der Gesamtheit der Gläubigen und Auserwählten, die ja die Glieder des Leibes bilden, dessen Haupt Christus ist; mit der Auferstehung Christi, des Hauptes, ist die Auferstehung und Verherrlichung der mit Christus vereinigten Gläubigen gegeben: *οὐδέπω οὐδείς ἐστιν ἐγερμένος, εἰ μὴ ὅτι τῆς κεφαλῆς ἀναστάσεως καὶ ἡμεῖς ἡγέρθημεν. οὐκοῦν οὕτω καὶ συνεκάθισε. τῆς γὰρ κεφαλῆς καθεζομένης καὶ τὸ σῶμα συγκάθεται* (Hom. 4 ad c. 2, p. 32). Schon Ephräm drückt sich ähnlich aus: *sedere nos fecit cum illo in coelestibus id est honoravit et glorificavit nos per carnem eius, quam fecit sedere in coelestibus* (p. 144).

Die rein geistige Auslegung der drei Ausdrücke wird uns in allen Tonarten angepriesen, vor allem auch durch den Hinweis auf die Parallelstelle Kol 2, 13 f, wo ja der Apostel sicher nicht an die leibliche Auferstehung und Verklärung der Gläubigen, sondern nur an eine geistige Lebendigmachung denke; es handle sich dort und hier um die sittliche Erweckung vom Tod der Sünde, um des Sünders Rechtfertigung und, per consequentiam, die Gemeinschaft des Lebens, welche allen Gerechtfertigten zukomme im Verein mit dem, der für sie tot war, aber für sie jetzt lebendig ist. Das Auferwecktwerden sei die unmittelbare Folge vom Belebtwerden; der lebendig gemachte Tote gehe dazu vor, die Funktion des Lebens zu vollbringen; *συνήγειρεν* sei synonym dem *συνεζωοποίησεν* und drücke aus: der Gläubige ist geistigerweise erweckt mit Christus in Christi Auferweckung, emporgehoben für immer in die Sphäre des Göttlichen; dazu passe der dritte Ausdruck *συνεκάθισεν*; dieser sei ähnlich zu interpretieren; es werde damit die Auferweckung und Lebendigmachung weiter ausgeführt und das Gottgemachtsein oder das Herrschen mit Christus ausgedrückt. Estius berücksichtigt die geistige Auslegung, doch nicht einseitig: *conresuscitatio et consessio nostra exponitur de resuscitatione et sessione spirituali, quam consequimur in hac vita, ut sensus sit: sicut Christum resuscitavit a morte ad vitam et collocavit in coelestibus, ita et nos a morte peccati revocavit ad vitam iustitiae et fecit, ut conversatio nostra in coelis sit* (Phil 3, 20, p. 343). Die Erklärung befriedigt indes nicht; denn es ist ganz mißlich, wenn man *συνήγειρε* als Folge vom Belebtwerden ansehen soll; man erwartete vielmehr *συνήγειρε καὶ συνεζωοποίησε*; auch erregt es Bedenken, wenn wir die beiden Verba *συνήγειρε* und *συνεκάθισεν* hier in rein geistigem Sinn auslegen sollen, trotzdem beide 1, 20 im eigentlichen Sinn gemeint sind. Der Blick auf letztere

Stelle hat offenbar nicht am wenigsten die Väter abgehalten von der bezeichneten Auslegung der drei Ausdrücke. Theodoret versteht ebenso wie Chrysostomus *συνήγειρε* und *συνεκάθισεν* von leiblicher Auferweckung und Verklärung, indem er sagt: mit der Auferstehung Christi war auch unsere Auferstehung gegeben: *αὐτοῦ ἀναστάντος ἡμεῖς τῇ ἐλπίδι ἀνέστημεν καὶ αὐτοῦ τῷ πατρὶ συνεδρεύοντος μετέχομεν καὶ ἡμεῖς τῆς τιμῆς. κεφαλὴ γὰρ ἡμῶν ὁ συνεδρεύων* = *est enim caput nostrum, qui cum eo sedet* (p. 520). Die Väter erklären dabei ganz ausdrücklich, der Apostel meine den Stand der Glorie, der für die einzelnen Gläubigen in Wirklichkeit erst später, mit der Vollendung eintrete, namentlich Chrysostomus (p. 32; vgl. Cramer, Catena VI: *πῶς οὖν συνεκάθισεν; εἰ γὰρ ὑπομένομεν, καὶ συμβασιλεύσομεν*). Diese Väter denken somit an die Gesamtkirche, welche mit Christus als ihrem Haupte auferstanden und erhöht ist. Damit sind sie dem Aorist gerecht geworden; aber sie ließen unerklärt, warum der Apostel, wenn er doch nur an die Erhöhung Christi, des Hauptes, dachte, nicht entsprechend der Ausdrucksweise 1, 20 *συνεκάθισεν ἐν δεξιᾷ αὐτοῦ* schrieb. Estius beruhigt sich mit der Interpretation im Sinne der sittlichen Erweckung vom Tod der Sünde schließlich nicht, sondern erwähnt die andere: *de resurrectione corporum et habitatione coelesti, quam in consummatione saeculi exspectamus. Ita sensus est, deum nos una cum Christo, qui iam resurrexit a mortuis et sedet ad dexteram patris, resuscitasse ad vitam illam immortalem et in coelo collocasse, quia data nobis arrha haereditatis id est spiritu sancto certissimam spem fecit, aliquando futurum, ut in utroque Christi consortes simus tamquam membra capitis* (p. 343). Einen ähnlichen Gedanken hat schon Hieronymus am Schluß seiner Ausführung (Kommentar 469) ausgesprochen.

V. 7 gibt den Zweck an, welchen Gott wie mit all seiner Tätigkeit, so mit unserer Lebendigmachung und Erweckung verfolgt: es ist seine Selbstverherrlichung. Näherhin sagt der Apostel: damit er in den kommenden Zeiten, d. h. in dem *αἰῶν μέλλων*, nach der Vollendung der Dinge, uns im Himmel aufzeige, offenbar mache den unermesslichen Reichtum der Gnade in Güte gegen uns in Christo Jesu; *ἐν χρηστότητι* (vgl. Röm 2, 4; 11, 22; Tit 3, 4; Lk 6, 35) darf nicht mit dem Verbum *ἐνδείξεται* verbunden werden, gehört vielmehr zu *τὸ ὑπερβάλλον πλοῦτος τῆς χάριτος* = den unermesslichen Gnadenreichtum, welchen Gott in Güte gegen uns, wovon der Grund Christus (*ἐν Χριστῷ*) ist, mit unserer *σωτηρία* vom ersten Rufe an bis zur endgültigen Vereinigung mit ihm, hat widerfahren lassen: *abundantes divitias gratiae eius in benignitate erga nos in Christo Iesu*. Thomas im ganzen richtig: *thesaurus occultus (gratiae), quia nondum apparuit, in saeculis supervenientibus ostenditur, quia in patria omnia erunt nobis aperta, quae ad gloriam sanctorum pertinent* (p. 282). Der *ἵνα*-Satz ist formell abhängig von den drei Aoristen, doch ist der Sinn: die Lebendigmachung etc. ist an uns erfolgt und erfolgt fortwährend bis zum Abschluß, damit Gott verherrlicht werde, welche Verherrlichung freilich erst nach der Vollendung eine ganz vollkommene sein wird, weil erst dann den Gläubigen der überschwengliche Reich-

tum der Gnade klar werden wird. Im Hinblick auf solchen Gedanken begreift man den Konjunktiv bei *ἔνα*.

V. 8 und 9. Es folgt die Begründung der Aussage in V. 7 betreffs des überschwenglichen Reichtums der Gnade: durch die Gnade nämlich seid ihr errettet mittels Glaubens. Man würdige den bestimmten Artikel: *τῇ χάριτι*: es ist die bekannte und bestimmte, vom Apostel so oft gerühmte, vorher (in V. 5) zunächst nur der Kategorie nach bezeichnete Gnade, von welcher die angeredeten Christen im Unterricht von Anfang an so viel vernommen haben: die Gnade, welcher sie die Aufnahme ins Christentum, Rechtfertigung und Erlösung, und wie der Apostel zuversichtlich hofft, das endgültige Heil verdanken. Die Rechtfertigung, betont der Apostel nachdrücklich, ist ein Werk der Gnade, nicht menschlicher Leistung. Aber freilich ist seitens des Menschen Glaube notwendig als *condicio sine qua non* der Erlangung der Rechtfertigungsgnade. Der Glaube selbst kommt nur zu stande unter Mitwirkung des Menschen, seines Verstandes und Willens, aber nicht als ob wir völlig aus eigener Kraft zu demselben gelangen könnten, vielmehr bedürfen wir der zuvorkommenden Gnade, so daß der wahre Glaube, auf seinen Grund angesehen, gleichfalls Gottes Geschenk ist. Mehr als fraglich erscheint indes, ob der echt paulinische Gedanke, „der Glaube ein Geschenk Gottes“, hier durch die Beifügung *καὶ τοῦτο οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον* am Schluß von V. 8 zum Ausdruck gebracht wird. Dieser Ansicht ist allerdings schon Chrysostomus, der schreibt: *οὐδὲ ἡ πίστις, φησὶν, ἐξ ἡμῶν· εἰ γὰρ μὴ ἦλθεν, εἰ γὰρ μὴ ἐκάλεσε, πῶς ἐδυνάμεθα πιστεῦσαι*; (Hom. 4 ad c. 2, p. 33.) Ähnlich Hieronymus: *et haec ipsa fides non ex vobis* (Kommentar 470), und andere. Doch hält die Erklärung nicht stand; denn den Gedanken: dies, d. h. das Glauben, kommt nicht von uns, ist Gottes Geschenk, würde der Apostel nicht mit *καὶ τοῦτο*, sondern mit *καὶ αὖτε* ausgedrückt haben. *καὶ τοῦτο* geht vielmehr auf den ganzen Gedanken *τῇ χάριτι ἔστε σεσωσμένοι διὰ πίστεως* == durch die Gnade seid ihr im Heilsbesitze mittels Glaubens, und zwar mit Ausschluß eigener Verursachung und Werktätigkeit. So richtig Ephräm: *et hoc non ex vobis factum est, aut ex operibus vestris, sed dei donum est* (p. 144). Zur Abwehr der Vorstellung eigener Verursachung, einer Sollizitation der Gnade durch menschliche Leistungen oder Verdienste, sagt der Apostel lebhaft: *οὐκ ἐξ ὑμῶν, θεοῦ τὸ δῶρον*. Daß auch der Glaube an sich nicht bloß unser Werk sei, liegt in der ganzen Wendung mitenthaltен. Thomas findet in den Worten des Apostels einseitig nur letzteren Gedanken; denn er erläutert dieselben also: *non sufficit ad credendum liberum arbitrium eo quod ea quae sunt fidei sunt supra*

rationem; propter quod subdit: dei enim donum est sc. ipsa fides (l. 3 ad c. 2, p. 283). Ähnlich Chrysostomus: οὐδὲ τὸ τῆς πίστεως ἡμέτερον· θεοῦ, φησί, τὸ δῶρον (Hom. 4 ad c. 2, p. 33). Subjekt zu θεοῦ τὸ δῶρον ist vielmehr τὸ σεσωσμένον εἶναι: der durch die Tätigkeit Gottes bewirkte sittliche Zustand des Menschen ist ein Geschenk oder eine Gnade Gottes. Mit οὐκ ἐξ ἔργων, welches dem οὐκ ἐξ ὁμῶν parallel steht, wird die Werktätigkeit als etwa die σωτηρία bewirkend verneint; zu ergänzen ist: σεσωσμένοι ἐστέ: Rechtfertigung und Heil entspringt nicht etwa dem menschlichen Wirken als seiner Wurzel, sondern der Gnade Gottes. Die Rechtfertigung ist im Grunde genommen ein göttliches Gnadengeschenk (Röm 3, 24; 5, 15 17. Tit 3, 5). Thomas: non ex operibus scil. praecedentibus hoc donum meruimus quod salvati sumus, quoniam hoc est ex gratia. Die aus Gal und Röm bekannte Gegenüberstellung von Glauben und Werken liegt dem Apostel, der hier lediglich die Gratuität der Gnade betont, ganz fern; es handelt sich darum auch nicht speziell um die jüdischen ἔργα νόμου, sondern allgemein um Werke, die auf Grund der natürlichen Kräfte von den Menschen vor der Rechtfertigung vollbracht werden; solche sind, weil des übernatürlichen Verdienstes entbehrend, nicht im Stande, die Rechtfertigung herbeizuführen (vgl. Tit 3, 5). Würde der Mensch in seinem eigenen Tun und Wirken den Anlaß derselben erblicken können, dann würde er versucht sein, sich zu rühmen, ἵνα μή τις καυχῆσθαι: gut erläutert Thomas letztere Worte: subdit rationem, quare deus salvat hominem per fidem absque meritis praecedentibus: ut ne quis gloriatur in seipso, sed tota gloria in deum referatur (p. 283). Mit den Worten in V. 8 und 9 verwirft der Apostel keineswegs die katholische Lehre von dem Verdienste der guten Werke im Stande der Rechtfertigung, wie man schon behauptet hat; er redet hier nur von dem Ursprung der σωτηρία; man verweise nicht auf ἵνα μή τις καυχῆσθαι: auch wenn der Mensch im Stande der Rechtfertigung gute Werke verrichtet, so wurzeln diese durch unsere tätige Mitwirkung mit der Gnade vollbrachten Werke gleichfalls in der Gnade Gottes, so daß das Heil unter allen Umständen in dieser seinen Grund hat. Das Wirken im Stande der Rechtfertigung berücksichtigt Paulus im gleich folgenden

V. 10. Nicht von uns kommt Rechtfertigung und Heil; denn sein Gebilde sind wir. αὐτοῦ = θεοῦ ist durch die Stellung betont, ποίημα ist im passiven Sinne zu nehmen = das Gemachte, Gebildete; Paulus fügt bei: geschaffen in Christus Jesus zu guten Werken. ποίημα und πισθέντες darf nicht von der natürlichen Schöpfung verstanden werden, sondern von der ethischen Schöpfung oder Neu-

schöpfung¹; mit beiden Ausdrücken sagt der Apostel das Gleiche wie sonst mit *καινή κτίσις* (Gal 6, 15. 2 Kor 5, 17; vgl. Tit 3, 5): wir sind durch die Gnade Gottes neu geschaffen, und zwar in Christus Jesus = so daß wir nun in ihn hineinversetzt, Glieder an seinem Leibe, mit ihm zu einem Organismus verbunden sind. Den nächsten Zweck der Neuschöpfung gibt er mit *ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς* (Vulgata: in operibus bonis) an = dazu sind wir neu geschaffen, daß wir fortan gute Werke hervorbringen als Frucht² der neuen Geburt, während wir vor derselben nicht im stande sind, Werke zu tun, durch die wir uns ein Verdienst und einen Anspruch auf die göttliche Gnade erwerben konnten: Rechtfertigung und Heil kommt ja nicht *ἐξ ἔργων*. Zu diesem Fruchtbringen im Stande der Rechtfertigung vgl. Jo 15, 1 ff. *οἷς προητοίμασεν*: nicht wie manche wollen: für welche er uns zuvor bereitet oder ausgerüstet hat; da müßte unbedingt *ἡμῶς* stehen; vielmehr *οἷς* per attractionem statt *ᾧ* = welche guten Werke Gott zuvor, sc. ehe sie zur Ausführung kommen, zubereitet hat. Nun kann man freilich von einem „Werk“ erst reden, wenn es vollbracht ist, wenn es als solches vorliegt, Existenz hat, was ein vorhergehendes Tun seitens des Menschen voraussetzt. Gleichwohl ist der Gedanke des Apostels verständlich: Gott ist es, welcher durch das neue Lebensprinzip seiner Gnade die Menschen umschuf, und zwar in der Absicht, sie zu guten Werken zu befähigen; sodann regt er die Gerechtfertigten zu guten Werken an und wirkt bei der Ausführung derselben beihelfend mit; vgl. Phil 2, 13: Gott gibt das Wollen und Wirken (= die Fertigkeit und Tüchtigkeit des Wollens). Wenn Paulus mit *προητοίμασε* (vgl. Röm 9, 23) die im Stande der Rechtfertigung vollbrachten Werke als Werke Gottes, als Geschenke der göttlichen Gnade kennzeichnet, so hebt er anderseits durch den Satz *ἵνα περιπατήσωμεν ἐν αὐτοῖς* den Charakter dieser Werke als Leistungen des freien Willens hervor: damit wir in denselben wandelten, uns freitätig in denselben übten³.

¹ So ganz richtig Theodor von Mopsvestia p. 918 bzw. Swete p. 146; ebenso Theodoret p. 521; Chrysostomus (Hom. 4, p. 34): *τὴν ἀναγέννησιν ἐνταῦθα αἰνέττεται*. Auch Ephräm: *creati de novo per dominum nostrum Iesum Christum*.

² *ἐπὶ* cum Dat., um Absicht und Zweck auszudrücken, echt klassisch: Xenoph., Memor. I, 4, 4: Krüger 68, 41, 7; vgl. 1 Thess 4, 7. Gal 5, 13; Epist. ad Diogn. 7: *τοῦτον (Christum) πρὸς αὐτοὺς ἀπέστειλεν. ἅρα γε, ὡς ἀνθρώπων ἂν τις λογίσαιτο, ἐπὶ τυραννίδι καὶ φόβῳ καὶ καταπλήξει*; = diesen hat er zu ihnen geschickt, etwa wie von den Menschen jemand glauben möchte, um Gewaltherrschaft auszuüben, Furcht und Schrecken zu verbreiten?

³ Theodoret: *πρὸ μὲν τοῦ βαπτίσματος οὐκ ἀπήτησεν ἡμᾶς πρακτικὴν ἀρετὴν. μετὰ μέντοι τὸ βάπτισμα καὶ ταύτης ἔχουσιν παρεγγυᾶ* (huic iubet inhaerere). *τοῦτο γὰρ λέγει ἐπὶ ἔργοις ἀγαθοῖς, ἵνα ἐν αὐτοῖς περιπατήσωμεν* (p. 521). Eigentümlich ist die

Gerade in diesem Zwecksatz ist deutlich ausgesprochen, daß es beim gerechtfertigten Menschen zu guten Werken nur kommt, wenn er seinerseits frei mitwirkt; was endgültig als Resultat sich ergibt, das ewige Leben, ist Gnade und Verdienst zugleich. Zum Gedanken vergleiche man außer Phil 2, 12 f Kol 1, 9—10 und Gal 5, 22 ff. Die Wichtigkeit der Verse für die Lehre von der Rechtfertigung und den guten Werken ist allseitig anerkannt; immerhin hat es nicht an Versuchen gefehlt, denselben die Beweiskraft für die katholische Auffassung zu entziehen durch die Behauptung (Bours u. a.), es liege an unserer Stelle die nachapostolische Tendenz vor, die Lehre des Paulus mit der judenchristlichen Ansicht von den guten Werken zu vereinigen. Allein so wie hier lehrt tatsächlich Paulus überall, wenn man anders sich an den Gesamtgehalt seiner Darlegungen hält und nicht darauf ausgeht, einzelne Worte aus dem Zusammenhang zu reißen und einseitig zu premieren. Überall steht im Vordergrund der Erörterung über die Rechtfertigung und das Heil die Notwendigkeit der göttlichen Gnade, sowie des Glaubens als der *radix*, dem *fundamentum iustificationis* (vgl. Röm 3, 25 ff; 9, 32), des Glaubens, der seine letzten Wurzeln in der Gnade Gottes hat, aber nur durch freitätige Mitwirkung des Menschen, seines Verstandes und Willens, mit der zuvorkommenden Gnade zu stande kommt (Glaube ist Gehorsam, Unglaube ist Ungehorsam). Und wie beim Prozeß der Rechtfertigung der Wille des Menschen beteiligt sein muß, so auch bei der Ausübung der guten Werke, welche Ausübung der Apostel als den von Gott bestimmten Zweck der Rechtfertigung bezeichnet. Die besondere Wichtigkeit der Stelle für die Auslegung der Pastoralbriefe mit ihrer oftmaligen Betonung der Notwendigkeit der guten Werke auf seiten der Gläubigen (1 Tim 6, 18. 2 Tim 3, 17. Tit 1, 16; 2, 14; 3, 8) springt von selbst in die Augen, ebenso die außerordentliche Bedeutsamkeit der ganzen Perikope 2, 8—10, wo der Apostel kurz und prägnant die Eigenart des Christentums im Vergleich mit allen andern Religionen, besonders den Naturreligionen, welche ja auch auf ein Leben für und mit Gott abzielen, kennzeichnet, indem er im Sinne Jesu (Jo 3, 1 ff) darlegt: Zu einem Leben in und mit Gott kommt der Mensch nur, wenn ihm durch eine göttliche Gnadentat Leben aus Gott gebracht und in ihm geweckt wird, was durch eine von Gottes Geist bewirkte Geburt, durch einen auf Christi Versöhnungstod begründeten Gnadenakt geschieht.

Übersetzung der Vulgata: *creati in operibus bonis*. Viktorin geht bei der Erklärung von V. 10 aus von *in opera bona* = zu guten Werken (p. 1256).

§ 5.

Die durch Christi Erlösungswerk bewirkte Vereinigung der Juden und Heiden in der Kirche; Kennzeichen der letzteren.

2, 11—22.

11. Darum gedenket, daß einst ihr, die Heiden im Fleische, die Unbeschnittenheit genannt von denen, die man Beschneidung nennt, mit der Hand am Fleische gemachte (Beschneidung), 12. daß ihr waret in jener Zeit ohne Christus, ferngehalten (ausgeschlossen) von dem Gemeinwesen Israels und fremd den Bündnissen der Verheißung, ohne Hoffnung dahinlebend und ohne Gott in der Welt. 13. Jetzt aber in Christus Jesus wurdet ihr, die ihr einst ferne waret, nahe gebracht im Blute Christi. 14. Denn er ist unser Friede, er, der die beiden Teile zu einem gemacht und die Zwischenwand des Zaunes gebrochen hat, 15. nämlich die Feindschaft, indem er das Gesetz der Gebote in Satzungen außer Wirksamkeit setzte, daß er die zwei in seiner Person zu einem neuen Menschen schaffe, Friede stiftend, 16. und versöhne beide in einem Leibe mit Gott durch das Kreuz, nachdem er die Feindschaft getötet an ihm; 17. und als er gekommen, verkündigte er den Frieden euch, den Fernen, und Frieden für die Nahen. 18. Denn durch ihn haben wir beide den Zugang in einem Geiste zum Vater. 19. So seid ihr denn also nicht mehr Fremdlinge und Beisassen, vielmehr seid ihr Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, 20. aufgebaut auf dem Grunde der Apostel und Propheten, während Eckstein Christus Jesus selbst ist, 21. in welchem aller Bau zusammengefügt wird und wächst zu einem im Herrn heiligen Tempel, 22. in welchem auch ihr miterbaut werdet zur Wohnung Gottes im Geiste.

Der Apostel wendet sich jetzt speziell an die Heidenchristen, um ihnen durch die Erinnerung an ihren früheren unseligen Zustand die Größe der ihnen durch die Berufung zum Christentum gewordenen Gnade zum Bewußtsein zu bringen und Gefühle des Dankes in ihnen wachzurufen: Jesus Christus hat durch sein Leiden und Sterben wie die Versöhnung der Menschen mit Gott, so die Verbrüderung derselben, die Vereinigung der Juden und Heiden in der einen, heiligen, katholischen und apostolischen Kirche bewirkt.

V. 11. Bezüglich der Konstruktion in V. 11 und 12 beachte man, daß das von *μνημονεύετε* abhängige *ὅτι* in V. 12 wieder aufgenommen wird, ebenso das *ποτέ* in V. 11 durch *τῷ καιρῷ ἐκείνῳ* in V. 12; das eine Verbum ist *ἦτε* in V. 12; *τὰ ἔθνη ἐν σαρκί* ist Apposition zu *ὑμεῖς* und *οἱ λεγόμενοι κτλ.* Attributivbestimmung zu *ὑμεῖς τὰ ἔθνη ἐν σαρκί*. *διό* darf wohl nicht auf den letzten V. 10 allein bezogen werden, sondern ist auf die ganze Ausführung von V. 4—10 über die Wohltat

der Erlösung bzw. der Neuschöpfung zu beziehen; diese unverdiente Wohltat soll die Leser bewegen, die Erinnerung an ihren vormaligen elenden Zustand im Heidentum wachzurufen, damit sie angesichts des Kontrastes der Vergangenheit den Wert und das Glück des jetzigen Zustandes desto dankbarer würdigen. „Die Heiden im Fleische“ = Heiden der fleischlichen Abstammung nach¹. Es folgt die weitere Charakterisierung: die ihr genannt werdet Vorhaut oder Vorhäutige = Unbeschnittene von denen, welche Beschneidung heißen. Allerdings bedeutet *ὁ λεγόμενος* in adjektivischer Verbindung sonst „sogenannt“ aber hier paßt diese Bedeutung nicht, da Paulus, selbst ein Jude = Beschnittener, nicht von einer sogenannten Beschneidung reden kann. *τῆς λεγομένης* wurde direkt nahegelegt durch das vorhergehende *οἱ λεγόμενοι*. Man beachte dann die Beifügung zu *περιτομῆς*, nämlich *ἐν σαρκὶ χειροποιήτου*: dieselbe ist eine wirklich freie, da sie unter das *λεγομένης* nicht mitbefaßt werden kann: von solchen, die man Beschneidung nennt, im Fleische, mit der Hand gemachte. Viktorin: ab his qui circumcisi sunt, id est a Iudaeis, quae circumcisio manu facta est (p. 1257). Nach Paulus war die Beschneidung für die Juden bis zum Erscheinen des Messias allerdings ein nationales Privileg, das Zeichen des Bundes (Röm 4, 11); was er beklagt, ist das, daß dieselbe allmählich zu einem rein äußerlich am Fleisch (*ἐν σαρκὶ χειροποιήτου*) vorgenommenen mechanischen Akt herabgesunken war, weshalb er derselben die schon im Alten Testament (Dt 10, 16. Jr 4, 4; vgl. dazu Hieronymus [Kommentar 472] und Gregor von Nyssa, Adv. Iud. § 313 und 314: *Ἱερεμίας· καὶ περιτέμνεσθε τῷ θεῷ τὴν ἀκροβυστίαν τῆς καρδίας ὑμῶν*) geforderte Beschneidung des Herzens gegenüberstellt (Röm 2, 28). Als Gegenbild der alttestamentlichen Beschneidung bezeichnet er die christliche Taufe, die *περιτομὴ ἀχειροποιήτος* (Kol 2, 11). Die Wahl der Abstracta *περιτομή* und *ἀκροβυστία* bietet den Vorteil, daß die ganze vorchristliche Menschheit nach den beiden Hauptklassen, Juden und Heiden, vorgeführt wird. Nachdem der Apostel den äußerlichen Unterschied zwischen Juden und Heiden namhaft gemacht hat, nennt er einen wirklichen Defekt der letzteren, daß sie nämlich außerhalb des Gnadenbundes mit Gott standen, indem er

V. 12 sagt: ihr waret ohne Christus. Mit diesen wenigen, aber inhaltsschweren Worten schildert der Apostel die ehemalige trostlose Lage der Leser; nach dem unmittelbaren Wortlaut hat er allerdings

¹ Theodoret nimmt *ἐν σαρκὶ* mit dem Folgenden zusammen: *ἐν ταῦθα δεῖ στίξαι· ἐν σαρκὶ οἱ λεγόμενοι ἀκροβυστία ὑπὸ τῆς λεγομένης περιτομῆς*; demnach wäre *ἐν σαρκὶ* Erklärung zu *ἐν ἀκροβυστίᾳ*; die Verbindung geht indes nicht an.

den vorchristlichen Zustand der Heidenchristen im Auge; zugleich gibt er aber eine prinzipiell gehaltene Charakteristik des Heidentums überhaupt: wie die angeredeten Heidenchristen vor ihrer Bekehrung, so standen auch die Heiden überhaupt fern, getrennt von Christus, d. h. sie gehörten einem Lebenskreise an, in welchem sie von Christus, der als *ὁ ἐρχόμενος* im Geiste der Propheten sich ankündigte, in der Erwartung aller frommen Juden lebte und Gegenstand ihres Glaubens und Hoffens und Grund ihres Heiles war, abgesondert, ausgeschlossen gewesen waren. Dieser Lebenskreis war der theokratische Staat (*πολιτεία*) Israels. *πολιτεία* bedeutet nämlich hier nicht Bürgerrecht, wie Apg 22, 28, oder Lebensart, wie allerdings nicht selten im späteren Griechischen und wie es die Vulgata (*conversatio*) und danach viele Erklärer nehmen z. B. Viktorin (p. 1257) und Thomas: *alienati a conversatione Israel, quia Iudaeis cum gentilibus non erat licitum conversari* (l. 4 ad c. 2, p. 285), sondern Gemeinwesen. Entscheidend für diese Auffassung ist der Gegensatz in V. 19: *συμπολῖται* = Bürger der Gemeinde. In *ἀπηλλοτριωμένοι* liegt nicht eine zweite, dem *χωρὶς Χριστοῦ* gleichstehende Aussage über die Heiden hinsichtlich ihrer unseligen religiösen Lage, sondern die erste Erläuterung und Begründung der einzigen Aussage: die Heiden waren fern von Christus. Man wende nicht ein, daß hier dem Judentum eine Konzession gemacht sei, welche unpaulinisch erscheine; diesen Vorzug Israels hebt er auch sonst überall hervor, wenngleich er wiederholt mit unmißverständlicher Deutlichkeit die Wahrheit betont, daß auch die Juden der allgemeinen Sündhaftigkeit unterworfen waren (oben 2, 3 und Röm 3, 9. Tit 3, 3); einen gewaltigen Vorrang des Judentums in Betreff des vorchristlichen Verhältnisses lehrt Paulus überall; man vergleiche Röm 3, 1 ff; 9, 3 ff; Gal 2, 15: Israel ist Träger der göttlichen Offenbarung und Verheißung, und darin liegt ein hoher Vorzug im Vergleich zum Heidentum. Es folgt die zweite Erläuterung zu *χωρὶς Χριστοῦ*: da die Heiden fremd waren den Bündnissen der Verheißung. *ξένος* hier mit Genetiv wie auch im Profangriechischen (z. B. Soph., Oed. Rex 219 f): unbekannt mit etwas, doch hier = nicht gehörig zu oder unteilhaftig. Verbunden erscheinen beide Begriffe auch Ps 69, 9: *ἀπηλλοτριωμένος ἐγενήθην τοῖς ἀδελφοῖς μου καὶ ξένος τοῖς υἱοῖς τῆς μητρὸς μου* = entfremdet ward ich meinen Brüdern und unbekannt den Söhnen meiner Mutter; vgl. dann zum ersten noch Kol 1, 21. Auch *ἀλλότριος* und *ξένος* erscheinen häufig verbunden, z. B. 1 Klem. 1: *τῆς τε ἀλλοτρίας καὶ ξένης τοῖς ἐκλεκτοῖς τοῦ θεοῦ μιανῶς καὶ ἀνοσίου σάσεως* = der für die Auserwählten Gottes unpassenden und fremdartigen abscheulichen und heillosen Empörung; ähnlich Klem.,

Hom. 6, 14: *ὡς ἀληθείας ἀλλοτρίαν οὔσαν καὶ ξένην*; vgl. Robinson a. a. O. 159. *αἱ διαθήκαι τῆς ἐπαγγελίας* = die Bündnisse, mit welchen die Verheißung sc. des messianischen Heiles verbunden war (Gn 12, 15; 15, 18; 17, 8). Einen Bund mit Verheißung hat Gott zuerst mit Abraham geschlossen (Gn 12, 2; 13, 15; 15, 18; 17, 8 und 20); es fand aber eine Erneuerung desselben statt teils mit ihm selbst teils mit den Patriarchen (Gn 26, 3; 28, 13 ff), mit dem Volke durch Moses (Ex 24, 8) und mit David; daher der Plural *διαθήκαι*, echt paulinisch (vgl. Röm 9, 4, auch Plural); diese Bündnisse waren von seiten Gottes begleitet mit der Verheißung des messianischen Segens. Vermittler dieses Verheißungsgutes war Abraham als Stammvater Christi (Gal 3, 16). Wie Abraham selbst den messianischen Segen erlangte durch den Glauben, der ihn gerecht machte (Gal 3, 6. Röm 4, 3—4; 4, 13), so wurden und werden alle desselben teilhaftig, welche in den Spuren seines Glaubens wandeln, alle wahren und echten Abrahamiden (Gal 3, 7). Nun standen aber die Heiden außer aller Verbindung mit Abraham, da sie weder ihre leibliche Abkunft von ihm herleiteten noch durch Glauben ihn zum geistlichen Vater hatten. Darum lebten sie völlig außerhalb des Bundes, hatten von den messianischen Verheißungen keine Kenntnis, auch keine Kenntnis von Christus selbst als demjenigen, in welchem der Bund dem ganzen Umfang nach sich erfüllen sollte (Gal 3, 16). Das sich anschließende Glied *ἐλπίδα μὴ ἔχοντες* ist grammatisch dem Vorhergehenden koordiniert; logisch bezeichnet es die Folge: eben weil sie keine positive göttliche Verheißung hatten, waren sie ohne alle wahre Hoffnung. Zwar war in den durch die Propheten vermittelten Weissagungen die Teilnahme der Heiden an dem zukünftigen messianischen Segen und Heil ausdrücklich in Aussicht gestellt (Is 11, 10; 42, 4; vgl. Röm 15, 12); aber die Heiden hatten im ganzen davon keine Kunde; darum lebten sie in stummer Resignation dahin; vgl. 1 Thess 4, 13. Dem Paulus wurde die von Gott gewollte Bestimmung des Heils auch für die Heiden, dieses Geheimnis, anvertraut, und er hat es den Völkern kundgetan gemäß göttlichen Auftrags (Kol 1, 27; vgl. Robinson a. a. O. 159). Zu beachten ist der Gebrauch der subjektiven Negation = sie empfanden die Hoffnungslosigkeit. Als letztes Glied folgt *ἄθεοι*: die Heiden als solche, im ganzen, waren ohne Gott, obgleich sie „Götter“ verehrten (Hieronymus, Kommentar 472): multos falsos deos sequentes unum amiserant verum (Pelagius p. 828), weil sie den einzig wahren Gott nicht kannten (1 Thess 4, 5 und Gal 4, 8), somit tatsächlich ungläubig (*ἄπιστοι*) waren, da ihr Götterglaube Unglaube war (Apg 19, 26. 1 Kor 10, 19), sodann seiner Führung, Hilfe und

Tröstung entbehrten (Vulg.: sine deo), endlich sofern ihr sittliches Leben, weil ohne Gottesfurcht, ein verkommenes war, ruchlos = impii; man übersehe nicht die in ἐν τῷ κόσμῳ liegende Steigerung = in solchem Zustand mußten sie leben in dem unheiligen Bereich der Welt, deren Wesen ist: Unbeständigkeit, Wandelbarkeit, Vergänglichkeit; diese Worte ἐν τῷ κόσμῳ bloß zu ἄθεοι zu ziehen = ohne Gott in der Welt, dazu liegt keinerlei Anlaß vor. Zum Gedanken vgl. Jesu Worte Jo 11, 52 und dazu meinen Kommentar 355.

V. 13. Im Gegensatz zu dieser trüben Vergangenheit seiner heidenchristlichen Leser entrollt der Apostel jetzt das lichte Bild der Gegenwart. νυνὶ δέ ist dem ποτέ (V. 11) bzw. τῷ καιρῷ ἐκείνῳ (V. 12) gegenübergestellt. ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ wird von vielen unmittelbar mit νυνὶ verbunden: jetzt aber, da ihr in Christus Jesus seid; es wäre dann ein ὄντες zu ergänzen, Gegensatz zum vorausgehenden χωρὶς Χριστοῦ ἦτε¹; andere wollen nichts wissen von solcher Ergänzung, halten aber doch an der Verbindung mit νυνὶ fest: nun aber, wo Christus Jesus für euch da ist, wurdet ihr. . . . Es wird indes an der Verbindung von ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ mit ἐγγὺς ἐγενήθητε festzuhalten sein: jetzt aber seid ihr in Christus Jesus nahegekommen. Jesus Christus wird als die jene Änderung der Stellung bewirkende Macht bezeichnet, worauf dann mit ἐν τῷ αἵματι τοῦ Χριστοῦ die Näherbestimmung der Modalität von ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ folgt: im Blut Christi = durch seinen Versöhnungstod; die Zuwendung der Früchte desselben hat den Heiden den Zugang geöffnet zu Gott und seinem Reiche; Gott aber nahe gekommen, haben sie sich auch den Gott schon früher nahen Juden, soweit dieselben im Blute Christi Bürger der neuen wahren πολιτεία τοῦ Ἰσραὴλ wurden, genähert als Bürger derselben πολιτεία, der Kirche, wie dies sofort weiter ausgeführt wird². Man wende nicht ein: nach den weiteren Darlegungen des Apostels seien die Heiden der Theokratie nicht bloß nahe gebracht, sondern vollkommene, den geborenen Juden völlig gleichberechtigte Bürger derselben geworden; den Ausdruck ἐγγὺς γίνεσθαι gebraucht der Apostel mit Rücksicht auf das vorige ἀπηλλοτριωμένοι: vorher ferngehalten sind sie nahegebracht worden der πολιτεία; ἀπηλλοτριωμένοι nimmt er ja noch einmal auf durch οἱ μακρὰν ὄντες; was der Apostel betonen will, ist nur dies: bei den Heiden war ein Hinzubringen zu der Teil-

¹ Estius bemerkt hierzu mit Recht: Quidam sic ordinant et exponunt: vos in Christo Iesu, id est vos Christiani, sed Graeco textui parum convenienter (p. 348).

² Viele Erklärer sagen einseitig: ihr seid nahegekommen, nämlich Gott; indes nach dem Zusammenhang mit Unrecht; anders Chrysostomus: ἐγγὺς ἐγενήθητε πρὸς τὴν πολιτείαν (Hom. 5, p. 37): also Gott und der πολιτεία.

nahme an der Theokratie notwendig; die Juden waren sozusagen die geborenen Glieder der Kirche oder, wie Paulus im Römerbrief (Kap. 11) ausführt, die natürlichen Zweige des Ölbaumes; die Heiden wurden als wilde Zweige auf den edeln Stamm gepfropft. Die Harmonie zwischen dort und hier ist eine vollkommene. Zu der Ausdrucksweise *ὄντες μακράν* vgl. 2, 17.

V. 14—15. Christus selbst ist unser Friede; der Apostel denkt wohl an Mich 5, 4, wo der Prophet von dem Messias sagt: er wird der Friede sein. Schon bei Is 9, 6 wird der Messias Friedensfürst genannt (vgl. Lk 2, 14: Gesang der Engel); er hat den Frieden und bringt und garantiert den Frieden; dem Sinne nach = mediator pacis. Indes hat hier Paulus, während an den angezogenen Stellen Christus jedenfalls in erster Linie als Urheber des Friedens zwischen Gott und der Menschheit gemeint ist, mehr den durch Christus vermittelten Frieden der Menschen unter sich im Auge; *ἡμῶν* = Juden- und Heidenchristen, die hier zusammengefaßt werden. Der Apostel gibt dann die Leistung an, durch welche Christus in seiner Person der Friede ist: da er ja die beiden vorher in Trennung und Entfremdung, in Abneigung und bitterer Feindschaft einander gegenüberstehenden Menschheitsklassen, Juden und Heiden, zur Einheit und Liebe verbunden, die getrennten Teile zu einer neuen höheren Einheit erhoben hat (*ὁ ποιήσας*)¹. In welcher Weise näherhin diese höhere Einheit hergestellt worden sei, gibt der folgende mit explikativem *καί* eingeführte Satz an: *καὶ τὸ μεσότοιχον* *κτλ.* = und zwar indem er die Scheidewand gelöst, niedergelegt hat. *τοῦ φραγμοῦ* ist Genetivus appositionis = die Scheidewand, welche in dem Zaun bestand. Gemeint ist mit *ὁ φραγμός*, wie sich aus dem Folgenden ergibt, das Gesetz. Diese bildliche Ausdrucksweise wird nun erklärt durch den appositionellen Zusatz zu *μεσότοιχον*, nämlich *τὴν ἔχθραν*, welches darum gleichfalls von *λύσας* abhängig ist, nicht von *καταργήσας*²: indem er die Scheidewand, nämlich die Feindschaft, niedergelegt hat. *ἡ ἔχθρα*

¹ Ephräm: ipse fecit pacem inter Hebraeos et gentiles (p. 145); ebenso Theodor (Swete p. 150); Cramer, Cat. p. 145; ähnlich Theodoret (p. 524), doch nicht ganz konsequent.

² Für letztere Verbindung entscheiden sich neuerdings auch Wohlenberg (a. a. O. 22), Robinson (p. 161) und Ewald (p. 139) = indem er die Feindschaft in seinem Fleische, indem er das Gesetz beseitigte, zu nichte machte oder außer Wirksamkeit setzte; mir will diese Erklärung gar nicht gefallen; der Apostel redet hier zunächst von der Aufhebung der Feindschaft zwischen Juden und Heiden und zeigt, wie dieses Ziel erreicht worden sei; dadurch daß Christus durch seinen Tod das die Feindschaft zwischen beiden Teilen stiftende Gesetz der Gebote aufgehoben hat.

ähnlich wie vorher ἡ εἰρήνη metonymisch gebraucht = die Ursache der Feindschaft, nämlich zwischen Juden und Heiden. Zu λύειν abbrechen, niederreißen vgl. Jo 2, 19: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον; das Verbum paßt auch zu τὴν ἔχθραν, da es nicht selten im übertragenen Sinne gebraucht wird, z. B. ἔριν, μάχας, πόλεμον. ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ gehört zu τὸν νόμον . . . καταργήσας: er beseitigte die Scheidewand, die Ursache der Feindschaft, dadurch, daß er in seinem Fleische, d. h. durch Hingabe desselben, durch seinen Opfertod „das Gesetz der Gebote in Satzungen“ außer Kraft gesetzt hat. Die Ausdrucksweise τὸν νόμον τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι ist eine einheitliche; ἐν δόγμασι darf nicht mit dem Verbum καταργήσας verbunden werden, wie schon alte Exegeten gewollt haben, so daß der Sinn wäre: Christus hat das Gesetz der Gebote in und durch seine = die neutestamentlichen Gebote bzw. Lehren, Satzungen und Wahrheiten aufgehoben, durch letztere sie ersetzt, was ein ganz und gar unpaulinischer Gedanke ist; vielmehr gehört ἐν δόγμασι aufs engste mit τῶν ἐντολῶν zusammen, mit demselben nur einen Begriff ausmachend = das Gesetz der in Form von Befehlen (zu δόγμα vgl. Lk 2, 1) gegebenen Gebote; man mag die Wendung schwerfällig nennen; an solchen fehlt es bei Paulus, speziell in unserem Briefe, nicht; verständlich ist sie immerhin: das jüdische Volk sollte ringsum von heidnischen Völkern umschlossen leben; dadurch war es der Gefahr ausgesetzt, dem Paganismus anheimzufallen; darum hat Gott ihm durch Moses das Gesetz gegeben und durch dasselbe sein Volk wie mit einem Zaun umfriedigt und von den Heiden getrennt. Zu den ursprünglich von Gott durch Moses gegebenen Gesetzesbestimmungen kam im Laufe der Jahrhunderte eine große Zahl von Satzungen (Tradition) hinzu. Das Gesetz nun in diesem Sinne erzeugte, indem es eine Gemeinschaft der Juden mit den Heiden verwehrte, Feindschaft zwischen ihnen und unterhielt dieselbe fortwährend: τὸν μεσότοιχον τοῦ φραγμοῦ, τὴν ἔχθραν. Christus beseitigte diese Feindschaft, indem er das Gesetz außer Kraft oder außer Wirksamkeit setzte. Aber wie ist diese Außerkraftsetzung zu verstehen? Sehr viele alte und neuere Exegeten finden in den Worten des Apostels folgenden Gedanken: Christus hat die positiven Vorschriften des alttestamentlichen Gesetzes, die Speise-, Sabbat-, Festgesetze, namentlich das Gebot der Beschneidung aufgehoben, nicht aber die naturrechtlichen Bestimmungen des mosaischen Gesetzes, nicht den Dekalog; denn nur die positiven Vorschriften des Zeremonial- und Ritualgesetzes wiesen die Israeliten in strengen Befehlen an, die Heiden als profane Menschen von sich fernzuhalten; nur diese wurden den Heiden, welche die abstoßende Haltung der

Juden erfahren mußten, Anlaß, das schroff ablehnende Benehmen der Juden mit gleicher feindseliger Animosität zu erwidern oder zu vergelten. Das Sittengesetz seinerseits gab in keiner Weise Anlaß zur ἔχθρα zwischen Juden und Heiden, weshalb auch seine Aufhebung behufs Vereinigung nicht gefordert war; man fügt hinzu: soweit das Gesetz Gebote und Verbote enthalte, welche fleischliche Regungen und Triebe zurückdrängen sollten, sei es mit dem den Heiden ins Herz geschriebenen Gesetz identisch; auch habe der Heiland den Dekalog ausdrücklich sanktioniert durch die Worte: Ich bin nicht gekommen, das Gesetz aufzuheben, sondern zu erfüllen (Mt 5, 17). Diese Auslegung des καταργήσας ist materiell nicht unrichtig; gleichwohl wird man sie in dieser Form nicht ohne weiteres akzeptieren. Der Ausdruck lautet hier allgemein τὸν νόμον; man wird daher das mosaïsche Gesetz als Ganzes darunter verstehen müssen: den rituellen und zeremoniellen Teil desselben, welcher Zwietracht und Entzweiung zwischen den beiden Menschheitsteilen stiftete und unterhielt, hat Christus für die Angehörigen des Neuen Bundes nach Inhalt und Form außer Geltung gesetzt; indes hat er auch den Dekalog abrogirt, diesen Teil freilich nicht nach seinem Inhalt, aber nach der Form, wie dessen Gebote (αἱ ἐντολαί) den Juden entgegentraten, nämlich als strenge Befehle bzw. Verbote, ohne ihnen zugleich die innere Kraft zu bieten, den Befehlen oder Satzungen nachzukommen; Christus hat durch seinen Kreuzestod „uns aus dem Fluch des Gesetzes losgekauft“ (Gal 3, 13), aus der Sklaverei des Gesetzes befreit und zur Freiheit der Kinder Gottes zurückgeführt; er hat uns durch seinen Tod die Gnade und Kraft zur Erfüllung der Gebote verdient; er gießt durch seinen Heiligen Geist in die Herzen seiner Gläubigen die Liebe, und damit ist die Erfüllung des Gesetzes gegeben (Röm 8, 13); denn in und mit der durch den Heiligen Geist bewirkten Liebe ist das Gesetz erfüllt (Gal 5, 14)¹. Der Satz ἵνα . . . schließt sich an καταργήσας an, drückt aber den Zweck der Abschaffung des Gesetzes aus; diese Zweckangabe entspricht dem ersten Teil des Inhaltes von V. 14 (ποιήσας) und gibt dazu die nähere Bestimmung und Erläuterung. „Die Zwei“ sind dem Sinne nach gleich dem vorigen τὰ

¹ Theodor bemerkt zu der Stelle allzu kurz: Christus hat die Beschneidung und damit den Unterschied zwischen Juden und Heiden aufgehoben, und dann fährt er weiter: ἀλλὰ μὴν καὶ αὐτῶν τῶν ἐντολῶν τὸν νόμον ἐντεῦθεν ἔπαυσε· περισσὴ (superflua) γὰρ τότε πᾶσα τοῦ νόμου διάταξις (Swete p. 150); er hat indes wohl das Richtige gesehen, wenn er zu V. 15 bemerkt: τῆς θείας χάριτος ἐν ἡμῖν καταπραττομένης, ὥς (= ὥστε) μηδὲ προσταγμάτων ἡμᾶς δεῖσθαι καὶ ἐντολῆς, τῆς τότε τι ποιεῖν ἢ μὴ ποιεῖν βουλομένης ἡμᾶς (p. 154).

ἀμφοτέρα = Judentum und Heidentum, indes hier vom Apostel als zwei Persönlichkeiten betrachtet, welche in Christo zur Einheit zurückkehren = indem er das Gesetz außer Kraft setzte, damit er die zwei, den Juden und Heiden, zu einem schaffe¹. *ἐν αὐτῷ* ist weder = *δι' αὐτοῦ* noch = in carne sua, sondern = in Christi Person = damit er die beiden, indem er sie mit sich verbindet, in seine Gemeinschaft hineinzieht, so zu Gliedern seines Leibes macht, zu einem neuen Menschen schaffe; man würdige *ἐνα* und *καινόν*, ersteres die Einheit, letzteres die Neuheit bezeichnend. Dieser Eine ist weder Jude noch Heide, was die beiden, aus denen er geworden, vorher waren; auch ist nicht etwa der Heide im Juden aufgegangen (es heißt *κτίσῃ* = schaffen, nicht wandeln), vielmehr ist Jude und Heide völlig verschwunden und an deren Stelle eine neue Kreatur (*καινόν*) getreten, Christ genannt (vgl. Gal 6, 15)². *ποιῶν εἰρήνην* vom Standpunkt der mit *ἐνα* ausgesprochenen Absicht aus gesagt: daß er neu schaffe und so Frieden mache; auch hier ist Frieden zwischen den beiden Menschenklassen, Juden und Heiden, gemeint (oppos. *ἡ ἔχθρα* V. 14). Von dem durch Christus bewirkten Frieden zwischen Gott und dem Menschen handelt erst

V. 16: damit er versöhne die beiden in einem Leibe. *ἀποκατάλλάξῃ*³, das Verbum nur hier und Kol 1, 20 22; *ἀπό* drückt entweder „wieder“ aus, die ursprüngliche Zugehörigkeit der Menschen zu Gott und die Störung dieses Verhältnisses andeutend⁴, oder verstärkt den Begriff der Versöhnung = gänzlich: die meisten entscheiden sich für letztere Bedeutung = ganz und gar, vollkommen in den Stand Versöhnter versetzen. *ἐν ἐνὶ σώματι* ist nicht mit *ἀποκατάλλάξῃ* zu verbinden in dem Sinne: daß er die beiden gänzlich versöhne in einem Leibe = durch Aufopferung seines Leibes; das ist allerdings die Auffassung des Chrysostomus (Hom. 5 ad c. 2, p. 40): *ἐν ἐνὶ σώματι, φησί, τῷ αὐτοῦ* = suo quidem; *τὴν ὀφειλομένην δίκην αὐτὸς ὑποστάς διὰ τοῦ σταυροῦ*; man würde da gar nicht verstehen, warum bei diesem Leibe, mittels dessen er die Versöhnung vollziehen wollte, die Einheit mit solcher Emphase betont würde; indes ist das Mittel, durch welches die Aussöhnung bewirkt wird, ausdrücklich mit *διὰ τοῦ*

¹ Ephräm: ut duos, Ethnicos et Hebraeos, condant in unum novum hominem (p. 145).

² Vortrefflich Chrysostomus: οὐ γὰρ ἂν μένοντες καὶ Ἰουδαῖοι καὶ Ἕλληνες κατηγλήγοσαν ἂν· μὴ ἀπαλλαγέντες δὲ τῆς οἰκείας καταστάσεως ἕκαστος, πῶς ἂν εἰς ἑτέρα μείζονα ἦλθον; (Hom. 5, p. 40).

³ *καταλλάττειν* allein 2 Kor 5, 11 18—20; Röm 5, 10 11.

⁴ Estius: ut reconciliaret id est restitueret in gratiam et amicitiam dei patris sui (p. 350).

σταυροῦ hervorgehoben; der Sinn der Worte ist vielmehr: daß er die beiden Menschenklassen, die Beschnittenen und Unbeschnittenen, in einem Leibe sie zusammenschließend, mit Gott gänzlich aussöhne, eine Aussöhnung, welche als eine durch den Kreuzestod vermittelte geschieht. Vortrefflich Ambrosiaster: sublata inimicitia morte sua Christus prius populos inter se reconciliavit, deinde deo patri pacificos fecit, ut homines naturae unius, quia diversi facti fuerant per errorem, membra efficerentur unius corporis novi, cuius caput Christus est (p. 380). ἀποκτείνας τὴν ἔχθραν ἐν αὐτῷ = nachdem er die Feindschaft getötet an ihm; ἡ ἔχθρα personifiziert, erscheint als eine feindliche Macht. Das gut bezeugte ἐν αὐτῷ muß man auf das Kreuz beziehen¹; oder = an seinem Leib, d. h. indem er seinen Leib in den Tod dahingab. Die Vulgata übersetzt allerdings in semetipso, las sonach ἐν αὐτῷ = in sich selbst; es bezieht sich auf Christus; so auch Ambrosiaster: interfecit inimicitiam in se, dum pro omnibus tam Iudaeis quam gentilibus mortuus est (p. 380). Die „Feindschaft“ wird meist im Unterschied von V. 15 von dem Verhältnis zu Gott verstanden; verboten ist nun der Gedanke daran nicht, wie manche behaupten; allerdings nötigt der Zusammenhang, zunächst an die Feindschaft zwischen Juden und Heiden zu denken; denn der Apostel redet von der durch das Erlösungswerk Christi bewirkten Vereinigung der beiden vorher getrennten Menschheitsteile; somit wird er sagen wollen: Christus hat am Kreuze vernichtet die Ursache der Feindschaft, d. h. das Gesetz, das Juden und Heiden trennende. Aber durch seinen Tod am Kreuz hat er auch die Sünde, die Gott und die Menschen trennende Potenz, vernichtet und die Menschen mit Gott versöhnt². Paulus betont zuerst die durch Christus bewirkte Versöhnung zwischen Juden und Heiden; aber er schließt auch die zwischen Gott und der Menschheit durch Christus hergestellte Aussöhnung ein; er hält beide im Interesse der Anschaulichkeit für die Leser auseinander, so daß sie scheinbar als zwei verschiedene Akte erscheinen; tatsächlich handelt es sich nur um einen Akt, wie übrigens der Apostel selbst bestimmt dadurch andeutet, daß er wie die Versöhnung von Heidentum und Judentum, so die Versöhnung der Menschheit mit Gott als Wirkung eines und desselben Kreuzestodes Christi prädiziert (ἐν τῇ σαρχὶ αὐτοῦ

¹ Hieronymus: inimicitiam in ea. Er fügt bei: non ut in latinis codicibus habetur, in semetipso, propter Graeci pronomini ambiguitatem: ἐν αὐτῷ enim et in semetipso et in ea id est cruce intellegi potest, quia crux id est σταυρός iuxta graecos generis masculini est (Kommentar. 473 f).

² Ephräm: interfecit inimicitias id est evacuavit et contrivit inimicitiam, quae erat inter nos et deum (p. 145).

καταργήσας V. 15 und ἀποκτείνας διὰ τοῦ σταυροῦ V. 16); dieser vernichtete das Gesetz und die Sünde, die Ursache der Feindschaft in beiden genannten Richtungen auf einmal, weshalb denn auch die Feindschaft der beiden Menschheitsteile und die Feindschaft beider gegen Gott gleichzeitig aufgehoben und in Friede und Versöhnung umgewandelt wurde.

V. 17. In der Auffassung dieses Verses stehen sich schroff zwei Anschauungen gegenüber: die einen, welche sich auf Chrysostomus (Hom. 6 ad c. 2, p. 43)¹ und weitere Autoritäten früherer und späterer Zeit berufen können, beziehen ἐλθὼν auf die leibliche Ankunft Christi auf Erden und verstehen die Worte des Apostels nach dem Zusammenhang also: Christus ist nicht bloß unser Friede, sondern er verkündete ihn selbst bei seiner Erscheinung auf Erden. Dem gegenüber wird durch eine zweite Klasse von Exegeten gesagt: da im Vorhergehenden von der Gründung des Friedens durch Christus mittels seines Kreuzestodes die Rede war, so kann das Gekommensein Christi hier nicht vom ἐλθεῖν ἐν σαρκί gedeutet werden, ebensowenig als εὐηγγελίσατο von seiner evangelischen Verkündigung während seines irdischen Lebens, vielmehr kann nur gedacht werden an das Kommen Christi in der Sendung seines Geistes und an die durch die evangelischen Botschafter und die Kirche überhaupt ausgerichtete Friedenspredigt. Es würden sonach die Worte des Apostels sich lediglich auf das Werk des erhöhten Christus beziehen. Auch diese Interpreten können sich auf Theologen der alten Kirche berufen; unter andern kommt Ambrosiaster in Betracht, der zu unserer Stelle darlegt: omnibus proficit mors salvatoris; resurgens enim ex mortuis, damnata morte, quae tenebat omnes, ostendit, quam spem haberent credentes in eum. Hinc mandavit praedicationem, qua omnes convocarentur ad deum patrem in unitate spiritus scissa discordia, ut Iudaei et gentiles sublato praeterito ritu susciperent fidem Christi, per quam efficerentur unum (p. 380). Diese zweite Auffassung wird man unter keinen Umständen akzeptieren können, wenigstens nicht, solange sie in der bezeichneten Form vorgetragen wird. ἐλθὼν muß auf das Gekommensein Jesu im Fleische bzw. auf sein messianisches Auftreten bezogen werden² und ebenso εὐηγγελίσατο auf die Verkündigung des Friedens durch Jesus während seines Weilens auf Erden; denn ἔρχεσθαι ist

¹ οὐκ ἄγγελον, οὐκ ἀρχάγγελον ἀπέστειλεν, ἐπειδὴ τὸ διορθῶσαι τὰ τοσαῦτα κακὰ οὐδενὸς ἐτέρου ἦν, ἀλλὰ τῆς αὐτοῦ παρουσίας καὶ τὸ ἀπαγγεῖλαι τὰ γενόμενα, ὑπὲρ τοῦ καὶ σχεδὸν διακόνου τάξιν ἀνεδέξατο ὁ δεσπότης καὶ ἦλθε καὶ εὐηγγελίσατο τὴν εἰρήνην.

² Thomas: veniens scil. in carne (p. 288); allerdings schwankend: vel veniens post resurrectionem.

terminus technicus zur Bezeichnung der leiblichen Ankunft Jesu auf Erden oder vielmehr für sein Auftreten vor der Welt (Jo 1, 9 11; 6, 14; 9, 39; 11, 27; 12, 46; 16, 28. 1 Kor 2, 1); ebenso ist *εὐαγγελίζεσθαι* in erster Linie von der Verkündigung der frohen Botschaft durch den Herrn selbst in der Schrift gebraucht (Lk 8, 1 etc.). Allerdings kann man, wenn man es recht versteht, auch von einem Kommen Christi im Heiligen Geiste reden; aber der Zweck solchen Kommens ist nicht das *εὐαγγελίζεσθαι*. Wird aber die Erklärung von *ἐλθὼν* im gewöhnlichen Sinne nicht durch den Zusammenhang ausgeschlossen? Keineswegs. Es fragt sich nur, wie *ἐλθὼν εὐαγγελίσαιτο* sich näherhin in den Inhalt von V. 14—16 eingliedert. Man hat schon gesagt: unmittelbar vorher redet der Apostel von der Absicht Christi, die Versöhnung der Menschen mit Gott und der beiden Klassen untereinander zu bewirken; nun (in V. 17) geht er dazu über, die Verwirklichung dieser Absicht darzustellen = und so hat denn Jesus Christus, als er im Fleische gekommen war, den Frieden verkündet; seine leibliche Ankunft auf Erden war an sich schon eine, die allererste tatsächliche Friedensbotschaft (vgl. Henle S. 122). Ob damit der Gedankenzusammenhang bzw. -fortschritt richtig angegeben ist, erscheint sehr zweifelhaft. In V. 14—16 ist eben nicht der *ἵνα*-Satz allein oder in erster Linie maßgebend, sondern die These in V. 14: Christus hat durch sein Blut die doppelte Versöhnung hergestellt; wenn er nun weiterfährt: und gekommen, als Messias vor den Menschen aufgetreten, verkündete er den Frieden, so scheint ein *Hysteronproteron* vorzuliegen (vgl. Ewald S. 145). Indes wird man diese Annahme nicht machen dürfen, um das Unbehagen gegenüber der Gedankenordnung zu überwinden; vielmehr ist der Anschluß einfach: Christus stellt Frieden und Versöhnung her, wie er denn dazu gekommen war, diesen Frieden zu verkünden. Es ist durchaus verfehlt, in Ansehung von *ἐλθὼν* von einer Abundanz zu reden oder geradezu von einem Pleonasmus oder in dem Partizip etwas Malendes, lebhaft Darstellendes zu erkennen = und daherkommend verkündete er; der Apostel deutet damit vielmehr auf die vorher zwischen der Menschheit und dem Himmel bestehende Kluft hin. Sonach ist der Sinn: und (schon) als er gekommen, verkündigte er Frieden. Aber wie soll man die Worte „euch den Fernen und den Nahen“ verstehen? Mit *οἱ μακρὸν* sind die Heiden gemeint, mit *οἱ ἐγγύς* die Angehörigen Israels. Letzteren nun verkündet der Heiland die frohe Botschaft, und zwar so, daß er ausdrücklich erklärt, er sei nur zu den verlorenen Schafen des Hauses Israel gesandt (Mt 15, 24). Gewiß, Jesus beschränkte im ganzen seine persönliche Tätigkeit, seine Pre-

digst des Friedens auf Israel; aber er kündigte hierbei deutlich genug an, daß die Heiden ebenso wie die Juden durch den Glauben an seinen Namen Versöhnung, Rettung und Heil erlangen, daß er die Heidenwelt zugleich mit den Angehörigen Israels zur Einheit sammeln und zu Kindern des Friedens machen werde (Jo 10, 16; 11, 52). Nach der eigenen Erklärung Jesu in der Synagoge zu Nazareth bestand seine prophetisch vorausgesagte Aufgabe in der Verkündigung des Evangeliums für die Armen, in der Heilung von den geistigen Krankheiten und Versetzung in den Stand der Freiheit, und zwar aller ohne Unterschied der Nationalität (Lk 4, 18 ff). Vielen seiner Volksgenossen hat denn auch der Herr während seiner öffentlichen Wirksamkeit Frieden gebracht, allen, die an ihn als den Messias und Sohn Gottes glaubten und sich taufen ließen. Für die Zeit nach seinem Heimgang aber gab er seinen Aposteln den Auftrag, das Evangelium allen Völkern zu predigen (Mk 16, 15. Mt 28, 19 f), und damit haben wir den Punkt namhaft gemacht, wo sich an die Auffassung unserer Stelle im Sinne von: gekommen, aufgetreten in der Welt verkündigte er den Frieden, die zuerst angeführte anknüpfen muß. Diese seine Friedenspredigt ward nach dem Hingange Jesu durch die Apostel und deren Nachfolger in ununterbrochener Reihenfolge bis heute fortgesetzt und wird fortgesetzt werden bis ans Ende der Tage; im messianischen Erdenwirken ist die Wirksamkeit der Kirche vorgebildet, insofern die objektiv vollbrachte Erlösung durch die Kirche dem Einzelnen vermittelt und zugewandt wird: wohin immer Christus mit seiner Lehre, Gnade und Wahrheit kommt bzw. von den Aposteln und den Nachfolgern und Gehilfen hingebacht wird, da kehrt der Friede in der bezeichneten doppelten Richtung ein; wer immer das Wort der berufenen Herolde vernimmt, demselben Einlaß ins Herz gewährt und dann durch den Empfang der Taufe sich Christo anschließt, ist aus einem Kind des göttlichen Mißfallens ein Kind Gottes geworden, mit Gott versöhnt, zu dem kommt Christus im Heiligen Geiste und bringt ihm die Fülle des Friedens durch die Liebe, die in sein Herz ausgegossen wird. Auf diese Weise kam Christus auch zu den vom Apostel angeredeten Gläubigen, die vorher nur zum geringen Teil als Juden bis zu einem gewissen Grade Gott nahe gestanden, größtenteils aber als Heiden fern gewesen und ihre eigenen Wege gegangen waren. Die Voranstellung von *τοῖς μακρὰν* erklärt sich entweder aus der Anspielung auf Ps 57, 19: *εἰρήνην ἐπ' εἰρήνην τοῖς μακρὰν καὶ τοῖς ἐγγύς οὖσι* oder aus dem Bestreben des Apostels, den heidenchristlichen Lesern lebhaft zum Bewußtsein zu bringen, daß aus ihnen als den letzten in gewisser Weise die ersten

geworden und sie somit Gott zu um so größerem Danke verpflichtet seien. Jedenfalls ist Is 57, 19 als Grundstelle vorzusetzen; zu erinnern ist zugleich an Apg 2, 39 (Rede des Petrus): *πᾶσιν τοῖς εἰς μακρόν*; auch dort sind die Heiden gemeint; der gleiche Gegensatz liegt daselbst vor, nur ist er anders ausgedrückt: *ὑμῶν γάρ ἐστιν ἡ ἐπαγγελία καὶ τοῖς τέκνοις ὑμῶν = τοῖς Ἰουδαίοις oder τοῖς ἐγγύς*. Die Worte Pauli sind angezogen Const. II, 34: *καθὼς γέγραπται · τοῖς ἐγγύς καὶ τοῖς μακρόν*; beigefügt ist dort noch: *οὗς ἔγνω κύριος ὄντας αὐτοῦ*; letztere Worte sind entlehnt aus 2 Tim 2, 19: *ἔγνω κύριος τοὺς ὄντας αὐτοῦ*.

V. 18. *ὅτι* nicht = daß, explikativ = der Inhalt der Friedensbotschaft und damit das Wesen des von Christus uns verkündeten Friedens besteht darin, daß wir durch ihn . . . haben, vielmehr ist *ὅτι* begründend; aber es wird damit der Grund nicht bloß für V. 17, sondern für den ganzen Gedanken von V. 14—17 angegeben: Frieden hat Christus den Menschen gebracht; denn diese haben jetzt in der Verbindung mit ihm Zutritt zu Gott als ihrem Vater. *προσαγωγή* wird von manchen im transitiven Sinne genommen = Hinzuführung; vielfach erinnert man zugleich an die morgenländische Sitte, wonach niemand ohne einen *προσαγωγέως* zum König gelangen konnte; es wäre dann Christus vom Apostel als unser Führer zu Gott bezeichnet. So schon Chrysostomus: *οὐκ εἶπε πρόσκοδον, ἀλλὰ προσαγωγὴν · οὐ γὰρ ἀφ' ἑαυτῶν προσήλθομεν, ἀλλ' ὑπ' αὐτοῦ προσήχθημεν* (Hom. 6, p. 44). Indes dürfte *προσαγωγή* vielmehr im intransitiven Sinne gebraucht sein = Zutritt; das ergibt sich bestimmt aus 3, 12; dort kommt das Wort vor in Verbindung mit *παρρησία* = Zuversicht, so daß das subjektive und objektive Moment nebeneinander gestellt sind, beides aber ein Besitz ist; demnach sagt hier der Apostel: wir haben Zutritt = wir können jetzt als durch das Blut Christi Entsündigte und mit Gott Versöhnte frei als Kinder zu ihm hinzutreten. *ἐν ἐνὶ πνεύματι* steht parallel dem *ἐν ἐνὶ σώματι* in V. 16: alle Gläubigen, frühere Juden und Heiden, sind vereinigt zu einem Leibe, dem Leibe Christi, der Kirche; im diesem *σῶμα* lebt und wohnt ein *πνεῦμα* = der Heilige Geist, welcher in allen Gliedern des Leibes die gleiche Gesinnung der Liebe erweckt und nährt und so alle untereinander und mit dem Haupte und durch dieses mit Gott verbindet; Thomas: *in uno spiritu id est uniti unione spiritus sancti*. Beachte in diesem Verse noch die Wirksamkeit der drei göttlichen Personen.

V. 19. Dieser und die drei folgenden Verse bilden den Abschluß des vorliegenden Abschnittes, indem die Folgerung (*ἄρα οὖν* = demnach, also) aus der bisherigen Darlegung, namentlich aus V. 14—18,

gezogen wird. Zu dem Inhalt vergleiche V. 13, wo unter einem andern Bilde wesentlich dasselbe gesagt ist. *ξένοι καὶ πάροιχοι* sind nach V. 12 zu erklären, also Fremde = außerhalb der Theokratie Stehende; den Gegensatz dazu bildet *συμπολῖται τῶν ἁγίων* = Mitbürger derer, die das Volk Gottes ausmachen. Unter *οἱ ἅγιοι* sind gemeint die Mitglieder der neutestamentlichen Gemeinde, der Kirche, soweit sie einstmals *ἐγγύς*, d. h. Angehörige des heiligen Volkes gewesen waren, sonach Judenchristen; dieser Sprachgebrauch ist dem Apostel ganz geläufig; vgl. Röm 15, 25 f; 1 Kor 16, 1; 2 Kor 8, 4, wo überall mit *οἱ ἅγιοι* die jüdische Christenheit Palästinas bezeichnet wird. Die vom Apostel angeredeten Leser sind danach hier als Repräsentanten des Heidentums eingeführt, die nunmehr mit den früheren Angehörigen des Judentums das Bürgerrecht teilen. *πάροιχοι* (Apg 7, 6 29. 1 Petr 2, 11) = Beisassen (inquilinus), die als Fremde, ohne Bürgerrecht in einer Stadt oder einem Lande leben. In der Gegenüberstellung wird das *συμπολῖται τῶν ἁγίων* noch gesteigert durch *οἰκεῖτοι* = Hausgenossen, zum Haus oder Haushalt gehörig. Da hierbei Gott als Hausvater gedacht ist, so erscheint *οἰκεῖτοι* zugleich als Gegensatz zu *ἄθεοι* in V. 12.

V. 20. Mit *οἰκεῖτοι* hat sich der Apostel den Übergang von dem Bilde des Staates oder Gemeinwesens zu einem andern Bilde gebahnt, dem des Hauses Gottes; dieses modifiziert er hinwiederum zu der Vorstellung eines Gebäudes, wo die einzelnen Gläubigen Bausteine sind, aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten. Diese Ausdrucksweise darf nicht, wie es häufig geschieht, in dem Sinne ausgelegt werden: Fundament, welches die Apostel und Propheten gelegt haben, so daß *τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν* Genetivus subiectivus wäre, vielmehr = Fundament, welches die Apostel und Propheten selber sind oder bilden = der Genetiv ist appositionell zu nehmen; die Apostel und Propheten sind das Fundament, auf welchem die Gläubigen aufgebaut, die Kirche gegründet worden ist. Bemerkenswert ist hierbei *ἐπὶ τῷ θεμελίῳ*: dadurch wird die Sicherheit und Ruhe ausgedrückt. Zu solcher Auffassung der Genetive *τῶν ἀποστόλων καὶ προφητῶν* nötigt der Blick auf den folgenden Partizipialsatz *ὄντος κτλ.*, in welchem Christus nicht als das von den Aposteln und Propheten gelegte Fundament, sondern als derjenige erscheint, welcher der Eckstein ist. *αὐτοῦ* in diesem Satz beziehen manche auf *θεμέλιον*: während Eckstein desselben Christus Jesus ist. Andere übersetzen: während Eckstein selber Christus ist; richtiger aber nimmt man es als zu *Χριστοῦ Ἰησοῦ* gehörig = während Eckstein Christus Jesus selber ist; *αὐτός* Christus selbst im Gegensatz zu den Aposteln. Dem „während“ bei dieser Übersetzung darf aber

nicht konzessive Bedeutung beigelegt werden, sondern es ist = wobei. *ἀκρογωνιαίος* Adjektiv, zu ergänzen *λίθος*; das Wort findet sich nur hier und 1 Petr 2, 6; es geht zurück auf Is 28, 16 und bedeutet „Eckstein“; beizufügen ist noch Mt 21, 42 bzw. Ps 118, 22; dort allerdings *κεφαλὴ γωνίας*, פֶּהַשׁ אֶבֶן, indes ist dieser Ausdruck wesentlich identisch mit dem vorliegenden, wie denn Symmachus an der Psalmstelle wirklich *ἀκρογωνιαίος* bietet. Die Vulgata übersetzt *summo angulari lapide*, doch scheint die vorhieronymianische lateinische Übersetzung nur *angulari lapide* enthalten zu haben, weshalb zu übersetzen sein wird: wobei Eckstein (nicht Haupteckstein) Christus ist (vgl. Robinson a. a. O. 1641). Welches ist nun der Sinn der Worte oder des Bildes? Viele behaupten, der Apostel charakterisiere damit Christum als den die Steine zweier Reihen, Juden und Heiden, zu einem Bau verbindenden Stein. So schon Theodoret und Chrysostomus¹. Die Auslegung ist heute von den meisten aufgegeben und zwar mit vollem Rechte; dazu veranlaßt schon ein Blick auf 1 Petr 2, 6 bzw. Ps 118, 22, wo ein derartiger Gedanke durchaus nicht hervortritt, vielmehr der andere von dem Legen eines großen Steines als dem Anfang eines Baues. Desgleichen ist die Ansicht von der das ganze Gebäude zusammenhaltenden Bedeutung des Ecksteins als völlig unvollziehbar zu verwerfen; endlich auch die Interpretation, es werde Christus als „der das Fundament abschließende und dessen Festigkeit bedingende Hauptstein“ bezeichnet (Zahn zu Mt 21, 42, S. 622). Es liegt vielmehr eine andere Vorstellung zu Grunde: Christus erscheint als der gewaltige in die Erde gesenkte Quaderstein, von welchem die Grundmauern nach rechts und links hin sich erstrecken; dieser sichere Stein verleiht in erster Linie dem daran sich anschließenden Fundament und dem ganzen darüber errichteten Gebäude Richtung und Festigkeit; an den Eckstein Christus, in welchem die göttliche Macht der Gnade und Wahrheit ruht, lehnt sich das Fundament (Apostel und Propheten) an, und in ihm hat der ganze geistige Bau der Kirche Halt und Stärke, während die Apostel und Propheten als das Fundament der Kirche bezeichnet werden, weil sie durch ihr Zeugnis und Wirken das messianische Heil verkündet und vermittelt und die Kirche verbreitet haben. Es ist entsprechend dem persönlichen Eckstein auch das Fundament im an-

¹ Eigentümlich Theodoret (ad e. 2, p. 52): *τοὺς δύο τοίχους συνάπτει καὶ τοὺς ἐξ Ἰουδαίων καὶ τοὺς ἐξ ἐθνῶν πεπιστευκότας διχὴν γωνίας ἐνοῖ* = Jesus Christus ist der die zwei Mauern, d. h. Judentum und Heidentum, zu einem Volke verbindende Stein. Ähnlich Chrysostomus: *δηλῶν, ὅτι ὁ τὸ πᾶν συνέχων ἐστὶν ὁ Χριστός· ὁ γὰρ λίθος ὁ ἀκρογωνιαίος καὶ τοὺς τοίχους συνέχει καὶ τοὺς θεμελίους* (Hom. 6, p. 44).

gedeuteten Sinne persönlich gedacht, was uns nicht befremdlich erscheint angesichts von Mt 16, 18, wo Petrus als der Fels bezeichnet wird, auf welchem die Kirche aufgebaut wird; man denke weiterhin an Offb 21, 14: die Kirche Christi gegründet auf zwölf Grundsteinen, auf welchen die Namen der zwölf Apostel eingezeichnet sind = auf die zwölf Apostel als die Fundationssteine. Wen meint Paulus mit dem Ausdruck *προφητῶν*? Nach der Erklärung des Chrysostomus, welchem viele andere folgten¹, wäre von alttestamentlichen Propheten die Rede; denn der Kirchenlehrer rechtfertigt die Voranstellung von *τῶν ἀποστόλων* mit den Worten: *πρῶτον τίθῃσι τοὺς ἀποστόλους ἐσχάτους ὄντας τοῖς χρόνοις· ἥτοι τοῦτο δεῖκνυς καὶ λέγων, ὅτι θεμέλιός εἰσι καὶ οὗτοι καὶ ἐκείνοι καὶ μία οἰκοδομὴ τὸ πᾶν* (der alte und der neue Bau) *καὶ ῥίζα μία* (Hom. 6 ad c. 2, p. 43 und 44). Diese Auffassung hält nicht stand. Zwar wäre es an sich wohl verständlich, wenn als das Fundament des Gebäudes, in welchem Gläubige aus Israel und aus den Heiden mitbürgerlich beisammen wohnen, neben den Aposteln als den Repräsentanten des Friedensevangeliums auch die Propheten des Alten Bundes als die Vertreter der Friedensverheißung namhaft gemacht würden; man könnte solche Beiziehung der Propheten um so gerechtfertigter finden, als dieselben tatsächlich durch ihre Wirksamkeit im Alten Bunde die Gründung der neutestamentlichen Theokratie, der Kirche, vorbereiteten; allein entscheidend spricht gegen eine derartige Auffassung schon die Wortstellung, da in jenem Fall Paulus geschrieben haben würde: *τῶν προφητῶν καὶ ἀποστόλων*. Das hat sogar Chrysostomus gefühlt; sein Versuch, „die Abweichung von der Regel“ zu erklären, ist mißlungen. Man wird daher vielmehr an christliche Propheten, an charismatisch begabte Persönlichkeiten der apostolischen Zeit denken müssen, deren die neutestamentlichen Schriften oft Erwähnung tun (Apg 11, 27; 13, 1; 15, 32; 21, 10); solche waren Barnabas, Silas, Judas, Agabus². Bedeutungsvoll ist ja auch die enge Verbindung von *προφητῶν* mit *ἀποστόλων* (nur ein Artikel); dadurch werden beide, Apostel und Propheten, sozusagen als zu einer Kategorie gehörig gekennzeichnet, während doch die Propheten des Alten Bundes und die Apostel des Herrn zwei verschiedene Klassen bilden. Die Zusammenfassung beider Begriffe unter einem Artikel darf indes nicht zu der Vorstellung

¹ Vgl. besonders Theodoret p. 525.

² Ephräm zu 4, 11: *prophetas: praedicantes futura in posterum* (einseitige Definition) *sicut Agabus, qui prophetavit de fame futura per omnem terram (= Apg 11, 28; p. 150). Pelagius: prophetae novi testamenti in quibus Agabus fuit* (p. 828).

führen, als ob durch beide ein und dieselben Personen bezeichnet würden, nämlich die Apostel, die einerseits Boten waren, gesandt zur Predigt, anderseits solche, welche mit Gottes Geist erfüllt zeugten (so Wohlenberg a. a. O. 24); aus der Nichtwiederholung des Artikels folgt nur die Einheit der Kategorie, keineswegs die Einheit oder Dieselbigkeit der Personen. Paulus hat neben den zwölf Aposteln hier noch christliche Propheten im Auge, wie die beiden unten folgenden Stellen 3, 5 und besonders 6, 11 zeigen, wo die Propheten = charismatische Personen neben den Aposteln vorkommen; unmöglich kann man hier eine andere Erklärung adoptieren als dort. Diese Propheten sagten die Zukunft vorher, bereiteten damit auf kommende wichtige Ereignisse vor und bewahrten die Kirche vor Erschütterungen (Apg 11, 27), offenbarten vom Heiligen Geist erfüllt die Absichten Gottes und wiesen der Mission die gottgewollten Wege (Apg 13, 1); außerdem aber redeten die charismatisch begabten Propheten Geheimnisse der christlichen Offenbarung und übernahmen damit die weitere Belehrung und Befestigung der von den Aposteln und Evangelisten Bekehrten, die sie in das Verständnis einführten und im Glauben bestärkten (1 Kor 12 und 14, besonders 14, 3; vgl. Röm 12, 6; 1 Thess 5, 20), woraus sich ihre Wichtigkeit von selbst ergibt; nur die Tendenz ist völlig verkehrt, dieselben über die Apostel stellen zu wollen, da doch Paulus ihnen ebenso wie denen, welche mit Zungen redeten, Vorschriften erteilt; das maßgebende Ansehen hatten vielmehr die vom Herrn berufenen Apostel (Lk 10, 16. Jo 20, 21).

V. 21. ἐν ᾧ bezieht sich weder auf τῷ θεμελίῳ noch auf ἀκρογωνιαίου, sondern auf das unmittelbar vorhergehende Christus Jesus = in welchem Christus Jesus. πᾶσα οἰκοδομή kann nicht ausdrücken: der ganze Bau, nämlich der Kirche; denn dann müßte es πᾶσα ἡ οἰκοδομή heißen; nun ist aber πᾶσα οἰκοδομή sicher bezeugt; dieses bedeutet vielmehr: jeder Bau; man wäre versucht, dies in dem Sinne zu nehmen: jede einzelne christliche Gemeinde; auch eine solche kann ja als Tempelbau vorgestellt werden (vgl. 1 Kor 3, 16). Die Schwierigkeit liegt aber darin, daß der ganze Zusammenhang auf die Vorstellung der Gesamtkirche führt, nicht einer Einzelgemeinde. Daher wird zu übersetzen sein: aller Bau, alles, was gebaut oder aufgebaut wird (vgl. πᾶσα δικαιοσύνη Mt 3, 15: alle Gerechtigkeit, oder πᾶσα παρρησία Apg 4, 29). So scheinen den Ausdruck auch die alten Theologen genommen zu haben, wie Ambrosiaster, wenn er übersetzt: omnisstructura (p. 380), und Chrysostomus, welcher die Worte also erläutert: καὶ τὸν ὄροφον εἴπῃς, καὶ τοὺς τοίχους καὶ ὅτιοῦν ἔτερον, τὸ πᾶν διαβαστάζει αὐτός (Hom. 6 ad c. 2, p. 44), somit = das auf

dem Grund Aufgeführte. Demnach sagt der Apostel: in Christus Jesus wächst sich¹ aller Bau, indem er, sc. passend und geschickt, zusammengefügt wird, zu einem im Herrn heiligen Tempel aus. αὔξει nämlich ist nicht Futurum, sondern Präsens, Nebenform von αὐξάνει (vgl. Kol 2, 19). ἐν κυρίῳ aber dürfte am besten mit ἄριον verbunden werden und unter κύριος Gott zu verstehen sein (vgl. V. 22 εἰς κατοικητήριον τοῦ θεοῦ); εἰς endlich drückt nicht etwa die Richtung aus = in Richtung auf einen Tempel oder in einen Tempel hinein, sondern das Resultat = zu einem Tempel.

V. 22. ἐν ᾧ steht dem ἐν ᾧ in V. 21 parallel: in Christus Jesus, verbunden mit ihm, in Gemeinschaft stehend mit ihm infolge von Glaube und Taufe, werdet auch ihr, sc. wie alle übrigen Christusgläubigen, miterbaut zu einer Wohnung Gottes im Geiste. ἐν πνεύματι ist wohl als adjektivischer Beisatz zu κατοικητήριον τοῦ θεοῦ zu fassen im Sinne von πνευματικόν = geistlicher Tempel im Gegensatz zu dem steinernen ναός der Juden, dieser Gotteswohnung stofflicher Art. Der Vers enthält dasselbe, was in V. 21 allgemein gesagt war, mit besonderer Beziehung auf die heidenchristlichen Leser.

V. 21 u. 22 haben mannigfaltige Auslegung gefunden; doch hat man sich wenigstens in einem Punkte ziemlich geeinigt, indem man erklärt: πᾶσα οἰκοδομή ist die richtige Lesart, und dies kann an sich nicht ausdrücken: der ganze Bau, sondern nur: aller Bau oder jeder Bau; aber wenn man „jeder Bau“ übersetzt und erklärt, so muß man dies im Sinne von „jede Einzelgemeinde“ interpretieren, ein Gedanke oder eine Vorstellung, welche nicht in den Zusammenhang paßt, wo doch von der Gesamtkirche die Rede ist. Wenn man aber „jede“ auf die zwei Teile der Menschheit bezieht und an die Vereinigung von Juden und Heiden denkt, so tut man den Worten Gewalt an; dann müßte nicht πᾶς, sondern ἀμφότερος (= beide Bauwerke) dastehen, nichts zu sagen von der schwer vollziehbaren Vorstellung, daß das Juden- und Heidentum je einen Bau bilde. Freilich kann sich diese Interpretation berufen auf Hieronymus², Ambrosiaster³ und Thomas⁴. Gleichwohl ist sie aufzugeben im Hinblick auf den Wortlaut. Andere übersetzen: in welchem (Christus Jesus) jeder Bau zusammengefügt wird und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn. Sie verstehen aber οἰκοδομή nicht von dem Bau der Kirche, sondern von dem geistigen Bau der einzelnen Christen und finden den Gedanken ausgesprochen: in Jesus Christus hat jedes höhere, übernatürliche Leben sozusagen seinen Beziehungspunkt; in ihm strömen die zur Erhaltung und Förderung dieses Baues, des übernatürlichen Lebens, nötigen Kräfte fort und fort aus und

¹ ἐν ᾧ nicht zu συναρμολογουμένη gehörig, sondern zu αὔξει.

² Ut duos parietes ipse medius contineret (Kommentar 476).

³ Duos populos in se suscepit salvator et fecit unum in domino, sicut et lapis angularis duos parietes continet in unitate domus firmatos (p. 380).

⁴ In hoc fundamento sc. Christo omnis aedificatio spiritualis construitur Iudaeorum vel gentilium, a deo per auctoritatem (l. 6 ad c. 2, p. 291).

ein. Der Apostel würde sonach nicht von dem Aufbau der Kirche reden, sondern von dem sittlich-religiösen Fortschreiten der einzelnen Gläubigen; bei *ναὸς ἄγιος ἐν κυρίῳ* wäre an den Tempel zu denken, den jede gläubige, in Christo geheiligte Seele bildet. Danach müßte ein Wechsel der Vorstellung angenommen werden, indem Paulus von dem Bau der Kirche als eines Ganzen oder ihrer Entwicklung zu dem geistigen Bau, d. h. dem inneren Wachstum der Gläubigen, übergehen würde. Solchen Wechsel findet man nicht auffallend angesichts der großen Beweglichkeit des Geistes Pauli; dann aber glaubt man geradezu die Notwendigkeit dieser Annahme behaupten zu müssen, weil andernfalls die Darlegung widerspruchsvoll würde, da schon V. 20 von den Christen gesagt sei, sie seien aufgebaut auf dem Fundament der Apostel, während hier V. 22 erst gesagt würde, sie werden miterbaut. Indes vermag man doch im Ernst einen solchen Widerspruch nicht zu entdecken. Der Apostel schildert das große Glück der Heidenchristen, daß sie nämlich mit den einst Nahen, sie die Fernen, Angehörige des Reiches, Hausgenossen sind; wie dies geschehen, zeigt er in V. 20: indem ihr aufgebaut wurdet auf dem durch die Apostel und Propheten gebildeten Grunde. In V. 21 redet er dann von dem herrlichen großartigen Bau der Kirche, der da wächst und wächst, freilich so, daß der Abschluß noch nicht erfolgt ist: in Jesus Christus, in der Einheit mit ihm, fügen sich, gleichsam Stein an Stein, die Gläubigen zu einem harmonischen Auf- und Fortbau zusammen; wenn nun Paulus in diesem Zusammenhang sagt: auch die Heiden werden, wenn sie durch Glauben und Taufe mit Christus in Gemeinschaft treten, als lebendige Steine diesem Bau eingefügt, so erscheint dies trotz der vorigen Aussage (*ἐποικοδομηθέντες*) begreiflich; er durfte diese Beifügung nicht unterlassen, um den Heidenchristen das große ihnen zu teil gewordene Glück lebhaft vor die Seele zu führen. Was aber *οικοδομή* betrifft, so bezeichnet es allerdings Mt 24, 1 (vgl. Mk 13, 1—2) Gebäude oder Bauwerk, wie sie sich im fertigen Zustand dem Auge des Beschauers präsentieren; aber es kann doch auch dienen zum Ausdruck für solches, was erbaut wird = alles was erbaut wird, nämlich auf dem V. 20 bezeichneten Fundamente. Diese Begriffe, namentlich das *συναποικοδομῆσαι* in V. 22 von dem religiös-sittlichen Fortschreiten der Gläubigen zu verstehen, geht im Hinblick auf den Ausgangspunkt der ganzen Erörterung (in V. 19 u. 20) nicht an. — Zum Schluß sei noch auf die außerordentliche Wichtigkeit des kleinen Abschnittes aufmerksam gemacht. Schon im Kap. 1 wird mit augenscheinlicher Gefissentlichkeit der Gedanke hervorgehoben, daß die in Christus Gläubigen zu einem Leibe, zu einem Organismus vereinigt seien; auch in dem zuletzt behandelten Abschnitt kommt dieser Gedanke der Einheit wiederholt bestimmt zum Ausdruck: die infolge von Glauben (und Taufe) mit Christus Vereinigten machen einen Leib, ein Gebäude, ein Haus Gottes aus (V. 14 15 16 ff). Aber wie so das Merkmal der Einheit der Kirche namhaft gemacht ist, so auch das der Heiligkeit: der Heilige Geist wohnt in den einzelnen Gläubigen, beseelt und belebt sie; demnach kommt auch dem Gebäude, welchem die einzelnen als Bausteine auf heiliger Grundlage eingefügt werden, der Charakter der Heiligkeit zu. Außerdem das Merkmal der Katholizität: die beiden vorher einander feindlich gegenüberstehenden Menschenklassen sind vereinigt und bilden eine Gemeinschaft (Idee von dem weltumfassenden Reich Christi, der Kirche; V. 13 ff), und alle, welche irgend einmal durch Glaube und Taufe mit Christus in Verbindung treten, werden fortwährend aufgebaut zum Hause Gottes (V. 20 und 21). Weiter wird sehr bestimmt ausgesprochen die Apostolizität (V. 20) und die Unfehlbarkeit der Kirche; letztere in 1, 22 und 2, 20; vgl. dazu 5, 26 ff.

§ 6.

Darlegung über Beruf und Aufgabe des Apostels; zweite Fürbitte zu Gott für die Gläubigen.

3, 1—21.

1. Deshalb ich, Paulus, der Gefangene in Christus Jesus um euer der Heiden willen — 2. wenn ihr anders hörtet von der Veranstaltung der Gnade Gottes, welche mir in Richtung auf euch (für euch) verliehen wurde, 3. daß mir nämlich auf dem Wege einer Offenbarung kund gemacht ward das Geheimnis, so wie ich es vorhin in Kürze dargelegt habe, 4. woran ihr, wenn ihr es leset, meine Einsicht in dem Geheimnis Christi beurteilen könnt, 5. welches in andern Zeitaltern nicht kund gemacht ward den Menschenkindern, wie es jetzt geoffenbart ward seinen heiligen Aposteln und Propheten im Geiste, 6. daß nämlich die Heiden Miterben seien und Miteinverlebte und Mitgenossen der Verheißung in Christus Jesus durch das Evangelium, 7. dessen Diener ich ward gemäß der Gabe der Gnade Gottes, die mir verliehen ward nach der Wirkung seiner Macht. 8. Mir, dem geringsten von allen Heiligen, ward diese Gnade verliehen, den Heiden zu verkünden den unergründlichen Reichtum Christi, 9. und klar zu machen, welches da sei die Veranstaltung des Geheimnisses, das verborgen worden ist von den Weltzeiten an in Gott, der das All schuf, 10. damit jetzt kund getan werde den Mächten und Gewalten im Himmel durch die Kirche die mannigfaltige Weisheit Gottes, 11. gemäß dem Plane der Weltzeiten, welchen er ausgeführt hat in Christus Jesus, unserem Herrn, 12. in welchem wir haben die Zuversicht und den Zutritt im Vertrauen (= vertrauensvollen Zutritt) durch den Glauben an ihn. 13. Darum bitte ich, daß ihr nicht matt (mutlos) werdet in meinen Drangsalen für euch, welche ja (= da diese ja) euch zur Ehre gereichen. — 14. Deshalb beuge ich meine Kniee vor dem Vater (eigentlich vor den Vater hin), 15. von welchem jegliche Gemeinschaft im Himmel und auf Erden ihren Namen hat, 16. daß er euch verleihen möge nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit, mit Kraft gestärkt zu werden in Bezug auf den inneren Menschen, 17. daß dauernd Wohnung nehme Christus durch den Glauben in euren Herzen, in Liebe Gewurzelte und Gegründete, 18. damit ihr in vollen Stand kommt, zu begreifen mit allen Heiligen, welches da sei die Breite und Länge und Tiefe und Höhe, 19. und zu erkennen die alle Erkenntnis übersteigende Liebe Christi, damit ihr erfüllt werdet zur ganzen Fülle Gottes. 20. Dem aber, der über alles hinaus zu tun vermag, weit hinaus über das, was wir bitten oder verstehen, gemäß der Kraft, die in uns wirksam ist, 21. sei die Ehre in der Kirche und in Christus Jesus für alle Geschlechter der Zeit aller Zeiten. Amen.

Im Begriffe, an die Auseinandersetzung über die neutestamentliche, auf dem Fundament der Apostel errichtete Stiftung oder die Kirche eine Fürbitte zu Gott für die Leser anzuschließen, welche nach dem Gnadenwillen Gottes gleichfalls als Kinder derselben angehören, gibt Paulus, der sich ausdrücklich mit Namen nennt, zunächst eine Darlegung über seine spezifische Stellung und Aufgabe in Auferbauung der Kirche, des Hauses Gottes; er gibt Aufschluß über sein heidenapostolisches Amt; er tut dies, weil er zu dem größten Teil der Leser noch keine persönlichen Beziehungen hatte. Dann erst spricht er in aller Form seine Bitte zu Gott für seine Leser aus, daß er ihnen eine Kräftigung durch seinen Geist möge zu teil werden lassen, damit sie, stark im Glauben und fest in der Liebe, die unermessliche Gnade und Huld, welche ihnen Gott durch die Berufung zum Christentum erwiesen, mehr und mehr erkennen.

V. 1. Dieser Vers hat kein eigenes Verbum; es scheint sich nahe- zulegen, mit Chrysostomus (Hom. 6, p. 44) und andern εἰμί zu ergänzen und ὁ δέσμιος als Prädikat zu betrachten: deshalb bin ich Paulus der Gefangene Christi Jesu für euch, die Heiden¹. Man kann diese Auffassung nicht a limine ablehnen durch den Hinweis auf den Artikel vor δέσμιος, der dann fehlen müßte. Denn der Artikel steht auch beim Prädikat, wenn dieses mit Emphase hervorgehoben werden soll, was hier wohl zutreffen könnte = ich bin der bekannte Gefangene, der nunmehr schon vier Jahre die Fesseln trägt. Auch kann man nicht behaupten, daß bei dieser Annahme die Beziehung von τούτου χάριν absolut unklar wäre; denn der Sinn würde sein: deshalb = damit ihr Heiden dem Bau der Kirche eingefügt wurdet und werdet, bin ich Gefangener. Aber die Ergänzung von εἰμί erscheint willkürlich angesichts der Tatsache, daß Paulus selbst durch genaue Wiederholung von τούτου χάριν in V. 14 die Worte in V. 1 als einen abgebrochenen Satz darstellt bzw. durch diese sprachliche Form die Fortführung desselben andeutet. So haben schon Theodor von Mopsvestia und Theodoret die Konstruktion sich zurechtgelegt; letzterer bemerkt: βούλεται μὲν εἰπεῖν, ὅτι τούτην ὑμῖν τὴν κλήσιν εἰδὼς καὶ ἀκριβῶς ἐπιστάμενος, καὶ τίνες ἦτε καὶ πῶς ἐκλήθητε καὶ ἐπὶ τίσιν ἐκλήθητε, δέομαι καὶ ἰκετεύω τὸν τῶν ὅλων θεόν, βεβαιῶσαι ὑμᾶς τῇ πίστει καὶ τὴν ἐντεῦθεν φουομένην παρασχεῖν ὑμῖν σωτηρίαν. Τέθεικε

¹ Chrysostomus: διὰ τοῦτο καὶ ἐγὼ δέδεμαι (Hom. 6, p. 44); ihm folgten viele in älterer und neuerer Zeit. Hieronymus eigentümlich: sensuum magis quaeramus ordinem quam verborum; qui sic reddi potest: huius rei gratia, ego Paulus vinctus Christi Iesu et vinctus pro vobis, qui estis ex gentibus, cognovi mysterium (Kommentar 477).

ὁ δὲ πλεῖστα διὰ μέσου (plurima interiecit) πάλιν τῆς ἐνεργείας σημαίνων τὸ μέγεθος (p. 523). Demnach sagt der Apostel: Dieserhalb ich, Paulus, der ich gefangen bin für euch, dieserhalb (V. 14) beuge ich meine Kniee zu dem Vater = bitte ihn flehentlich, daß er verleihen möge. *Τούτου χάριν* wohl nicht einfach = *διὰ τοῦτο* (vgl. 1 Jo 3, 12) = darum d. h. weil ihr Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes seid, miterbaut zu einem Tempel Gottes im Heiligen Geiste, lege ich Fürbitte für euch bei Gott ein, damit er an euch das verwirkliche, was der Idee der Kirche zukommt, sondern wie Tit 1, 5: zu diesem Behuf, zu diesem Zweck; es bezieht sich auf die Aussage von 2, 22 = damit ihr erbaut werdet. *ἐγὼ Παῦλος*: zu dieser emphatischen Einführung vgl. 1 Thess 2, 18; 2 Kor 10, 1; Kol 1, 23; Gal 5, 2. *ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ*; allerdings schwankt hier hinsichtlich des Genetivs zu *ὁ δέσμιος* die Lesart; manche lassen *Ἰησοῦ* weg; andere entscheiden sich für *Ἰησοῦ Χριστοῦ* oder *Χριστοῦ Ἰησοῦ*; den Vorzug dürfte indes *τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ* verdienen (so auch Brandscheid und Nestle): der Gefangene des Christus Jesus; letzteres ist Genetivus causae: Christus Jesus ist die Ursache seiner Gefangenschaft, sofern die Verkündigung seines Evangeliums, die Verteidigung und Vertretung der Sache Christi ihm die Gefangenschaft zugezogen hat. Paulus war infolge seiner wunderbaren Bekehrung Christo Jesu zu eigen, sein aus-erkorenes Werkzeug geworden mit dem speziellen Beruf, den Namen Jesu vor Heiden zu bringen (Apg 9, 15). Sein energisches Eintreten für die Heiden, deren unmittelbare Aufnahme ins Christentum und in die Kirche er aller jüdischen Engherzigkeit gegenüber unablässig verfocht, veranlaßte Verfolgung und Gefängnis. Die Ausübung seines Heidenapostolats hat dem Paulus Verfolgung und Gefangenschaft gebracht; er erduldet sie um der Heiden = der Heidenchristen willen; seine Bedrängnisse, Leiden und Opfer kommen aber auch insofern ihnen zu gut, als alle Christusgläubigen eine Gemeinschaft bilden und alle guten Werke eines Gliedes der Gesamtheit zum Ruhm gereichen (*ὅπερ ὁμῶν τῶν ἐθνῶν*; vgl. Kol 1, 24)¹.

V. 2. Wenn anders ihr hörtet von der Veranstaltung. Alle Versuche, den hypothetischen Charakter von *εἴγε* ganz zu beseitigen und dafür den begründenden, kausalen = da ja, sintemal, anzunehmen, so daß der Sinn assertorisch wäre, sind verfehlt; man hat an der ge-

¹ Ephräm: *vinctus pro vobis gentibus, non ob aliam causam, sed quia evangelizo vobis hoc evangelium* (p. 146). Hieronymus (Kommentar 477): *vinctum Iesu Christi Paulum esse pro gentibus potest de martyrio intellegi, quod Romae in vincula coniectus hanc epistolam miserit.*

wöhnlichen Bedeutung = wenn anders festzuhalten; nur dies ist zuzugeben, daß εἴγε keinen eigentlichen Zweifel ausdrückt, vielmehr den präsumierten Fall als einen mit Recht angenommenen hinstellt (vgl. Kol 1, 23; Gal 3, 4; 2 Kor 5, 3 und dazu Blass, Gramm. 78, 2) = Ich, Paulus, der ich um euretwillen in Ausrichtung meines heidenapostolischen Berufes in Gefangenschaft geriet, wenn anders ihr Kunde erhalten habt von der Veranstaltung. Diese Wendung εἴγε ἡκούσατε ist von großer Bedeutung in der Frage nach der Bestimmung des Briefes: so hätte Paulus nicht schreiben können, wenn der Brief für die christliche Gemeinde in Ephesus bestimmt gewesen wäre; dieser gegenüber hätte er überhaupt die ganze vorliegende Ausführung über seinen heidenapostolischen Beruf nicht für nötig erachtet; es kommt in der Ausdrucksweise εἴγε ἡκούσατε der Charakter des Briefes als eines katholischen, d. h. eines an eine Reihe von Christengemeinden, die den Apostel nicht persönlich kannten, gerichteten zum deutlichen Ausdruck. τὴν οἰκονομίαν κτλ. Manche erklären folgendermaßen: wenn anders ihr hörtet von dem Verwalteramt der Gnade, d. h. von dem Amte, welches die Gnade, d. h. die Mitteilung derselben an die Menschen zum Objekte hat; man beruft sich für diese Erklärung auf Kol 1, 25: κατὰ τὴν οἰκονομίαν τοῦ θεοῦ τὴν δοθεῖσάν μοι εἰς ὑμᾶς = gemäß dem mir von Gott verliehenen, auf euch sich erstreckenden Verwalteramt; aber man übersehe nicht den Unterschied: dort τὴν οἰκονομίαν τὴν δοθεῖσάν μοι, hier οἰκονομίαν τῆς χάριτος τῆς δοθείσης μοι, was nur bedeuten kann: die Veranstaltung oder Einrichtung der Gnade Gottes (τῆς χάριτος Genetivus obiectivus), welche mir in Beziehung auf euch verliehen ward = die nach göttlicher Anordnung mir zu teil gewordene Gnade der Berufung zum Apostel, speziell zum Heidenapostel. Paulus denkt hierbei, wie er sofort unzweideutig zu verstehen gibt, an all das, was bei und in Damaskus sich im Jahre 32 oder 33 mit ihm zutragen hat¹.

In V. 3 gibt er nämlich selbst die nähere Erklärung seiner Worte in V. 2: daß mir nämlich offenbarungsweise kundgemacht ward das Geheimnis. Unter τὸ μυστήριον ist zu verstehen der göttliche Rat-schluß der Erlösung in der Weise, daß diese sich auch auf die den vorigen (alttestamentlichen) Veranstaltungen Gottes zum Heile der Menschen fernstehenden Heiden erstreckt; gerade diesen Universalismus des messianischen Heils hat Paulus im vorhergehenden Abschnitt

¹ Estius: si audistis, quemadmodum dispensatione ac providentia divina mihi concredidit sit apostolicum munus evangelii vobis gentilibus annuntiandi (p. 356).

(2, 11—12) dargelegt; eben davon spricht er noch einmal 3, 81. Auf jenen Abschnitt weist er mit den Worten *καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ* zurück; *ἐν ὀλίγῳ* = *δι' ὀλίγου* oder *διὰ βραχέων* (Chrysostomus) = paucis verbis; *προγράφειν* = vorher oder zuvor, zeitlich, nicht lokal. *καθὼς* aber bezieht sich nicht auf *κατὰ ἀποκάλυψιν*, sondern auf *ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον* = es wurde das Geheimnis mir kundgetan, so wie ich es zuvor in wenigen Zeilen dargelegt habe. Die Kundgebung trat ein bei der Berufung vor Damaskus (Apg 9, 3 ff; vgl. Gal 1, 15—16)²: im Augenblick der Christophanie erfolgte eine innere Gnadenwirkung, das Gläubigwerden an Jesus als den Messias, sodann die Erkenntnis Christi nach seiner vollen Heilsbedeutung, vor allem die Erkenntnis, daß das Evangelium auch für die Heiden bestimmt sei; man vergleiche die Worte des erschienenen Christus an Paulus Apg 26, 16—18.

V. 4. *πρὸς ὃ* bezieht sich nicht auf *τὸ μυστήριον* zurück, sondern auf den Satz *καθὼς προέγραψα* = ad quod paucis verbis a me scriptum animum advertentes, dum legitis, potestis iudicare, d. h. nach dem, was der Apostel in wenigen Zeilen (2, 11—22) nicht etwa über den Mitteilungsmodus, sondern über den qualitativen Charakter des Mysteriums selbst = über die Allgemeinheit der Erlösung, über die Zulassung der Heiden zum Heile ebenso wie der Juden erörtert hat, können die Leser abnehmen und beurteilen, wie tief seine Einsicht unter der Einwirkung des Sonnenlichtes göttlicher Erleuchtung eingedrungen ist in das Geheimnis des Christus, sowohl was den Umfang im ganzen als die einzelnen Momente desselben betrifft. Man beachte hier: a) *ἀναγινώσκοντες*: wonach ihr, indem ihr nochmals leset und genau prüfet, ein Urteil euch bilden könnt; b) die Konstruktion *τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ*: Einsicht, Verständnis in einer Sache; *ἐν* das Gebiet angehend, in welchem die *σύνεσις* sich bewegt. *τοῦ Χριστοῦ* ist Genetivus obiectivus = das Geheimnis, das sich auf Christus, seine Person und sein Werk bezieht. Was versteht aber der Apostel unter *τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ*? Man macht neuerdings (vgl. Ewald a. a. O. 158) nachdrücklichst auf *τοῦ Χριστοῦ* aufmerksam, um zu beweisen, daß Paulus mit *μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* etwas anderes gemeint habe als mit *τὸ μυστήριον* in V. 3; denn sonst würde er (V. 3) sofort *τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ* geschrieben haben und dann in V. 4: *τὴν σύνεσίν μου ἐν αὐτῷ* = daß mir offen-

¹ Pelagius: sacramentum: Iudaeos et gentes unum esse in Christo (p. 829).

² So schon Ephräm: quoniam in revelatione itineris Damasci notum mihi factum est (p. 146).

barungsweise kund ward das Geheimnis Christi, so wie ich es in wenigen Zeilen zuvor erörtert habe, aus deren Lektüre ihr mein Verständnis für dasselbe erschließen könnt. Demnach müsse man annehmen, daß τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ nicht synonym sei dem vorhergehenden τὸ μυστήριον und die Wahrheit von der Universalität des Heils bedeute, sondern umfassender die gesamte christliche Heilswahrheit bezeichne = nach jenen kurzen Ausführungen über die Allgemeinheit des Heils könnt ihr meine Einsicht und Erkenntnis hinsichtlich des Evangeliums überhaupt feststellen. Die Auffassung hält indes nicht stand; dieselbe wäre nur möglich, wenn man V. 4 und 5 als Parenthese nähme, so daß erst V. 6 den Inhalt des μυστήριον von V. 3 bringen würde. Eine derartige Annahme aber empfiehlt sich keineswegs. Wenn τοῦ Χριστοῦ erst an zweiter Stelle (V. 4) dem μυστήριον beigefügt ist, so erscheint dies nicht befremdlich; diese Beifügung erfolgt mit einer gewissen Feierlichkeit: ich meine das Geheimnis, welches Christus und sein Werk zum Gegenstand hat. Demnach ist sowohl mit τὸ μυστήριον in V. 3 als mit τὸ μυστήριον τοῦ Χριστοῦ in V. 4 die Wahrheit von der Berufung aller zum Heil gemeint. Die Worte πρὸς ὃ δύνασθε κτλ. sind gleichfalls von der größten Wichtigkeit für die Frage nach der Bestimmung des Briefes: wäre derselbe an die Gemeinde zu Ephesus gerichtet gewesen, so würde man eine Berufung des Apostels auf die schriftliche Erörterung der bezeichneten Materie zum Beweis seiner apostolischen Einsicht und sozusagen zu seiner Legitimation, um sich als Apostel Gottes und Jesu zu präsentieren, nicht begreifen, da in diesem Falle eine einfache Erinnerung an seine persönliche Wirksamkeit in ihrer Mitte genügt hätte. Die Berufung auf seine Einsicht in das „Geheimnis Christi“ und überhaupt die starke Betonung seiner apostolischen Autorität ist gewiß keine „unwürdige Selbstanpreisung“; allerdings erklärt sie sich nicht, wie etwa in Gal, aus einer indirekten Bezugnahme auf judaisierende Machinationen: vielmehr lag dem Apostel alles daran, bei den ihm persönlich unbekannten Lesern das Bewußtsein von seiner Stellung und Aufgabe, von seinem heidenapostolischen Beruf und seinem Interesse für sie zur vollen Lebendigkeit zu erwecken. In den Worten des Verses liegt unstreitig ein Beweismoment für die paulinische Urheberchaft; ein Pseudopaulus würde ja gewiß eine derartige Legitimation unterlassen haben, um nicht dadurch bei seinen Lesern Verdacht zu erregen.

V. 5. ὁ bezieht sich auf ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ. ἑτέραις γενεαῖς wollen einige mit ἐγνωρίσθη zusammennehmen und τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων als Epexegeze dazu fassen: andern Generationen ward

dieses Geheimnis nicht kundgetan, den Söhnen der Menschen. Es ist aber allein richtig, *ἐτέροις γενεαῖς* als Dativ der Zeitbestimmung zu erklären (vgl. 2, 12: *τῷ καιρῷ ἐκείνῳ*) = welches in andern, früheren Menschenaltern nicht kundgemacht ward den Menschenkindern; zu dieser Auffassung veranlaßt schon das *ἄν* als Gegensatz. *γενεά* Geschlecht, Generation, dann auch Zeitalter, Periode (Apg 14, 16). Der Ausdruck „den Söhnen der Menschen“, sonst nicht bei Paulus (vgl. dagegen Mk 3, 28), bezeichnet die Menschen in ihrem natürlichen Charakter, Menschen in ihrer Unvollkommenheit, Armseligkeit, Schwäche und Gebrechlichkeit. Übrigens leugnet der Apostel nicht jede Offenbarung an die vorchristliche Menschheit; er sagt nur: das Geheimnis von der Universalität des Heils wurde früher nicht so kundgetan, wie es jetzt in der Fülle der Zeit geoffenbart ward = die frühere Kundmachung war im Vergleich mit der jetzt eingetretenen Offenbarung an die Apostel und Propheten eine unvollkommene, mangelhafte. Paulus hat hier sicherlich die Offenbarungen Gottes an die Propheten und deren Weissagungen betreffs der Anteilnahme auch der Heiden am Messiasreiche im Auge (vgl. Is 11, 10; 45, 22; 49, 1 ff; 55, 1 ff; 56, 1 ff; 60, 3 ff. Jr 3, 17). Indes wie diese näherhin sich verwirklichen sollten, darüber war man jüdischerseits in gänzlicher Unklarheit, da man die Vorstellung von einem Herankommen der Heiden zu Israel, von einer Unterwerfung derselben oder einem Übertritt zum Judentum hegte. Darum sagt hier der Apostel mit vollstem Rechte, daß erst durch die unmittelbare göttliche Offenbarung, wie sie an die Apostel und Propheten des Neuen Bundes erfolgte, klare Erkenntnis über die Universalität und Katholizität des messianischen Heils geschaffen worden sei. *τοῖς ἁγίοις* wird von einigen für sich, substantivisch genommen = den Heiligen, *τοῖς ἀποστόλοις καὶ προφῆταις* wäre dann Apposition; doch ist die Auffassung desselben als Adjektiv entschieden vorzuziehen: den heiligen Aposteln und Propheten. Dieses von den alttestamentlichen Propheten (Lk 1, 70. Apg 3, 21. 2 Petr 1, 21) auf die Apostel und Propheten des Neuen Bundes übertragene Prädikat, sonst gewöhnlich bei Paulus allerdings Bezeichnung der Christen überhaupt, kann hier nicht auffallen: die Apostel und Propheten sollen als bevorzugte, aus der großen Masse ausgewählte Organe bezeichnet werden, welche die Bestimmung haben, Gottes Reich in die unheilige Welt hineinzupflanzen. Gewiß darf sich Paulus selbst zu den Genannten rechnen; aber darum ist es ihm doch nicht verwehrt, das Prädikat *ἅγιοι* zu gebrauchen, um so weniger, als er im ganzen Zusammenhang bestimmt genug seine Erwählung, Berufung und Erleuchtung der

Gnade Gottes zuschreibt und im bald Folgenden seiner tiefen Demut gründlich Genüge leistet, indem er von sich als dem Geringsten spricht (V. 8). Allerdings erhielt Paulus die göttliche Offenbarung betreffs der Universalität des messianischen Heils früher als die übrigen Apostel, und er unterläßt es aus begreiflichen Gründen nicht, diesen Vorgang beispielsweise in Gal hervorzuheben. Hier war dazu kein Anlaß vorhanden, und es entspricht nur den Tatsachen, wenn er die Beteiligung der Altapostel an dieser Offenbarung (vgl. besonders Apg Kap. 10 und 11) vollauf anerkennt. *προφῆται* sind die neutestamentlichen Propheten (2, 20). *ἐν πνεύματι* ist nicht etwa mit *προφῆταις* zu verbinden = es ward geoffenbart den heiligen Sendboten von ihm (*αὐτοῦ* = *τοῦ θεοῦ*) und Propheten im Geiste = *προφῆταις ἐν πνεύματι οὖσι*, so daß die Propheten noch speziell als Geistgetragene oder Begeisterte charakterisiert würden, vielmehr mit *ἀπεκαλύφθη* = es ward ihnen geoffenbart im Geiste oder durch den Geist, der ihnen mitgeteilt wurde.

V. 6 gibt als Erklärungssatz den Inhalt des Geheimnisses: nämlich es seien die Heiden Miterben etc. Andere lassen den Satz *εἶναι τὰ ἔθνη* von *ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη* abhängen = wie es jetzt den Aposteln geoffenbart ward in der Richtung nämlich, daß die Heiden Miterben seien. Das *σύν* in den drei Prädikaten bezieht sich darauf, daß die Heiden diese Eigenschaften besitzen mit den Juden. Eine Klimax bei den drei Prädikaten findet nicht statt; die Hauptsache wird gleich mit dem ersten genannt: *συγκληρονόμα*, was keineswegs das Anrecht auf das künftige Heilsgut ausdrückt, sondern die Teilnahme an den messianischen Heilsgütern. Diese kommt ihnen zu, weil sie mit zum Leibe Christi gehören (*σώσωμα*), und da sie als solche in alle Verheißungen aufgenommen sind (*συμμέτοχα τῆς ἐπαγγελίας*), so gehört ihnen auch die ganze Erfüllung derselben. *ἐν τῷ Χριστῷ* hat eine Beziehung zu allen drei Prädikaten: in Christus ist die Teilnahme an dem messianischen Erbe und die Einverleibung objektiv begründet. *διὰ τοῦ εὐαγγελίου*, das sich gleichfalls auf das Ganze bezieht, gibt die subjektive Vermittlung an: das Evangelium, d. h. die gläubige Annahme desselben und der dem göttlichen Worte entsprechende Lebenswandel, vermittelt dem einzelnen die Aneignung des Heilsgutes, der *ζωῇ αἰώνιος*, welches für die Christen schon während ihres Erdenlebens beginnt. Chrysostomus preist die Erhabenheit der christlichen Offenbarung, die sich zeigt in der Berufung der Heiden zur Gemeinschaft am Leibe Christi: *τοῦτό ἐστι τὸ μέγα, τὸ ἐν σῶμα εἶναι, ἡ ἐγγύτης ἡ πολλή. ὅτι μὲν γὰρ κληθήσεται, ἥδεσαν, ὅτι δὲ ἐπὶ τούτοις, οὐκέτι· τοῦτο τοίνυν καλεῖ μυστήριον τῆς ἐπαγγελίας* (Hom. 6 ad c. 3, p. 46).

In V. 7 betont Paulus noch einmal sehr stark (vgl. V. 2) die Größe und Gratuität der Gnade, vermöge welcher er zu seinem apostolischen Berufe, zum Diener des Evangeliums (*οὗ διάκονος*) erhoben und befähigt worden sei. Aus diesen Worten erhellt, wie tief und fest in ihm die Überzeugung von der Göttlichkeit seiner apostolischen Berufung begründet war. *κατὰ τὴν δωρεάν* = Paulus ist der Diener des Evangeliums geworden gemäß dem Geschenk, das bestand in der Gnade Gottes, die ihm gegeben worden ist nach der Wirksamkeit von Gottes Macht; beachte die Abundanz. Die Bestimmung *κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ* gehört zu *δοθείσης*; der Apostel will damit zum Ausdruck bringen, was stets Gegenstand seiner größten Verwunderung und unauslöschlichen Dankbarkeit gewesen ist, daß gerade er, der ursprüngliche „Eiferer für die väterlichen Überlieferungen“ (Gal 1, 14), Verkünder der universalen, Heiden und Juden geltenden Heilsbotschaft geworden ist. Er hat speziell seine gnadenvolle Berufung zum Heidenapostel im Auge, wie er denn in seinen Briefen nicht selten von „seinem Evangelium“ redet (Röm 2, 16; 16, 25); seine Leser sollen über diese Tatsache nicht im Zweifel sein; wie wenig er aber durch solchen Ausweis seiner Berufung und Berechtigung Lob oder Anerkennung anstrebt, zeigt er durch den Inhalt von

V. 8, wo er das lebhafteste Bewußtsein von seiner persönlichen Unwürdigkeit zu ergreifendem Ausdruck bringt¹. Hier beachte man vor allem den vom Superlativ gebildeten Komparativ (vgl. 3 Jo 4: *μειζότερος* und Winer-Schmiedel 11, 2) = *minimo minor* = dem Allergeringsten, und zwar *πάντων ἁγίων* = unter allen Heiligen, d. h. Gläubigen. Es liegt eine ganz namhafte Steigerung vor gegenüber von 1 Kor 15, 9, wo sich Paulus nur als den Geringsten unter den Aposteln bezeichnet². Dort ist als Grund beigelegt: weil ich die Kirche Gottes verfolgt habe (vgl. 1 Tim 1, 13). Diesen Grund haben wir auch hier anzunehmen. Der Sinn der apostolischen Worte ist: mir gebührte angesichts meines rücksichtslosen, brutalen Vorgehens gegen den Leib Christi, die Kirche, die letzte Stelle von allen, und gerade mir wurde die Auszeichnung zu teil, den Heiden den unerspürbaren Reichtum Christi verkündigen zu dürfen. Aber freilich, die

¹ Hieronymus: *pulchre ait: factus sum minister, ut dei gratiam, non suum meritum demonstraret; sciebat se namque persecutorem fuisse et Christi ecclesiam devastasse, ex qua humilitate arrogantiae penitus crimen excluditur* (p. 481).

² Vortrefflich Chrysostomus: Nach so großen Erfolgen eine solche Sprache zu führen und sich den Geringsten von allen zu nennen, *πολλῆς καὶ ὑπερβαλλούσης ἐστὶ μετρίότητος* (Hom. 7, p. 49).

unbegreifliche dem Paulus widerfahrene Liebe Gottes und Christi findet bei ihm Gegenliebe; sie drängt und treibt ihn, alle seine Kräfte der Verkündigung des Evangeliums zu widmen und so in aufreibender Arbeit den vorher durch seine Verfolgertätigkeit angerichteten Schaden wieder gut zu machen. *αὕτη* bei *ἡ χάρις* ist theils rückblickend auf V. 7, theils den folgenden Infinitivsatz vorbereitend. Chrysostomus findet es begreiflich, wenn Paulus den übernatürlichen Faktor, die Wirksamkeit der göttlichen Kraft an ihm so energisch betont, indem er schreibt: *ὅντως δυνάμειος μεγάλης* (revera magnae fuit potestatis) *καὶ οὐκ ἔρκει ἀνθρωπίνῃ σπουδῇ. Τρία γὰρ εἰσῆνεγκεν εἰς τὸ κήρυγμα, προθυμίαν ζέουσιν καὶ παράβολον, ψυχὴν πᾶν ὅτιον ὑπομεῖναι ἔτοιμον καὶ σύνεσιν καὶ σοφίαν. οὐ γὰρ ἔρκει τὸ φιλοκίνδυνον, ὁ βίος ἄληπτος, εἰ μὴ καὶ δύνανται Πνεύματος ἔλαβεν* (Hom. 6 ad c. 3, p. 46). Zu τὸ ἀνεξιχνίαστον = unerspürbar vgl. Röm 11, 33. Theodoret macht zu den Worten die Bemerkung: *ὁ θεὸς ἀπόστολος οὐ μόνον τοῦ Χριστοῦ τὴν θείαν φύσιν, ἀλλὰ καὶ τὸν πλοῦτον ἀνεξιχνίαστον κέκληκε. καὶ πῶς κηρύττεις, εἴπερ ὁ πλοῦτος ἀνεξιχνίαστος: Τοῦτο γὰρ αὐτό, φησί, κηρύττω, ὅτι ἀνεξιχνίαστος* (p. 528).

V. 9. καὶ φωτίσαι. So nämlich ist zu lesen, nicht *φωτίσαι πάντας*, obgleich letzteres nicht eben schlecht bezeugt ist (vgl. Vulgata); es erscheint als Korrektur. *φωτίσαι* ist gleichfalls abhängig von *ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη* = durch Belehrung darüber Klarheit zu verschaffen, ins Licht zu rücken, welches sei die Veranstaltung des Geheimnisses; *τοῦ μυστηρίου* ist Genetivus obiectivus = die Veranstaltung, welche in Beziehung auf dieses Geheimnis getroffen worden ist. Es handelt sich um das Geheimnis im Sinne von V. 6, doch so, daß hier nach dem Zusammenhang allgemeiner an das Geheimnis der Menschwerdung und Erlösung gedacht werden muß. Was ist aber in Beziehung auf dieses Geheimnis für eine Veranstaltung getroffen worden? Das Geheimnis, von Anfang an verborgen, wird in der Fülle der Zeit durch die Kirche kundgemacht den Mächten im Jenseits¹. Man beachte, daß der Apostel nicht schreibt: *ἀποκεκρυμμένου πρὸ τῶν αἰώνων*, sondern *ἀπὸ τῶν αἰώνων*; er will damit ausdrücken: das Geheimnis war von Ewigkeit beschlossen; aber von einer Verborgenheit desselben kann man erst reden von dem Moment an, wo Zeitläufte anhoben, von dem

¹ Ganz eigentümlich Ephräm: quae sit dispensatio huius sacramenti, quia nimirum vitam spirituales diligit, non legalem; dann fügt er zur Erklärung von absconditum hinzu: quamvis enim relatus fuerit adventus eius in mysteriis, attamen quod corpus eius in cibum distribuendum erat, solus deus hoc sciebat, apud quem absconditum erat (p. 147). Ephräm denkt also an das Geheimnis der Eucharistie.

Beginn der Zeit oder Welt an, weil ja vorher niemand da war, vor welchem es hätte verborgen werden können. Dieser Zusammenhang: Beginn der Welt oder der Zeitläufte veranlaßt einen Zusatz zu ἐν τῷ θεῷ, nämlich τῷ τὰ πάντα κτίσαντι: der das All schuf; seit er schuf, war die Verborgenheit des Geheimnisses vorhanden = das von Ewigkeit her in Gott beschlossene, in ihm ruhende Geheimnis sollte verborgen bleiben, als mit dem Beginn der Zeit infolge der Weltschöpfung mit Vernunft und Einsicht begabte Wesen da waren; es war die Verborgenheit des Geheimnisses also in den Schöpfungsplan aufgenommen.

Seeberg hat sich der Worte τῷ τὰ πάντα κτίσαντι bemächtigt als eines Beweismomentes für seine Annahme, daß uns, wie in andern neutestamentlichen Urkunden, so auch in den paulinischen Briefen viele Spuren einer bestimmten Glaubensformel entgegentreten, die etwa mit den Worten begann: ὁ θεὸς ὁ ζῶν, ὁ κτίσας τὰ πάντα, ἀπέστειλε τὸν υἱὸν αὐτοῦ Ἰησοῦν Χριστόν. An unserer Stelle, sagt er, sei die Beifügung der Worte τῷ τὰ πάντα κτίσαντι durch den Zusammenhang nicht gefordert, wie denn auch die Ausleger über die Bedeutung derselben nicht einig würden; darin müsse man ein Anzeichen dafür erblicken, daß die Worte nicht auf Auslegung angelegt, sondern nur der Feierlichkeit wegen hinzugefügt seien; unwillkürlich flossen also dem Apostel, da er Gott nannte, die Worte „der Schöpfer des Alls“ in die Feder (Katechismus der Urchristenheit 69). Diese Erklärung ist jedenfalls besser als die eines bekannten Kritikers, der meint, „der Verfasser (der natürlich nicht Paulus war) habe die Worte nur unbewußt nach Analogie von Offb 4, 11 hingeschrieben“. Allein wir müssen Seeberg gegenüber betonen, daß wir den Grund der Beifügung mit voller Klarheit erkennen, wie dies gezeigt worden ist. Resch seinerseits glaubt, daß es sich um ein Herrnwort handle; zwar könne man auf Ps 146, 6 hinweisen: τὸν ποιήσαντα τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν, τὴν θάλασσαν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς, sowie auf Apg 17, 24: ὁ θεὸς ὁ ποιήσας τὸν κόσμον καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτῷ, οὗτος οὐρανοῦ καὶ γῆς ὑπάρχων κύριος (Rede des Paulus); gleichwohl müsse hier ein Herrnwort vorliegen. Denn Hom. Clem. X, 3 werden die Worte: θεοῦ τοῦ τὸν οὐρανὸν κτίσαντος καὶ τὴν γῆν καὶ πάντα τὰ ἐν αὐτοῖς πεποιηκότος mit der den Klementinen bei Herrnworten geläufigen Formel eingeführt (2. Aufl., S. 105). Indes werden wir unter Beziehung auf Mt 11, 25 = Lk 10, 2: κύριε τοῦ οὐρανοῦ καὶ τῆς γῆς lieber sagen, daß es sich um eine nach dem Alten Testament (Ps) und der Sprache des Herrn gebildete Ausdrucksweise handelt.

V. 10. Bei Erklärung dieses schwierigen Verses sind folgende Punkte zu beachten:

1. ἵνα ist hier nicht, wie Augustinus und Thomas wollten, ekbatisch (= ὥστε), sondern telisch zu nehmen, sonach von der Absicht zu verstehen.

2. Der ἵνα-Satz ist weder mit τῷ κτίσαντι zu verbinden, als ob der Gedanke wäre: alles, Himmelswelt, Menschenwelt und Kirche, ist von Gott in der Absicht geschaffen, damit durch gegenseitige Einwirkung allen seine Weisheit kund werden könne, noch viel weniger mit φωτίσαι, weil auch dann kein vernünftiger Sinn herauskommt,

vielmehr mit ἀποκεχυμμένον: die Korrespondenz der Begriffe bzw. Gegensätze ist evident: ἀποκρύπτειν und γνωρίζειν, sodann νῦν und ἀπὸ τῶν αἰώνων.

3. Unter ἀρχαί und ἐξουσίαι sind die Engel zu verstehen. Die bösen Engel sind nun zwar lediglich durch den Zusatz ἐν τοῖς ἐπουρανίοις nicht ausgeschlossen, wohl aber durch den ganzen Gedankengang, sowie wenn man die zwei Parallelstellen 1 Tim 3, 16 und besonders 1 Petr 1, 12 zur Vergleichung beizieht¹. Danach sind hier nur die guten Engel gemeint. So ergibt sich unter Berücksichtigung dieser Momente der Sinn: das Geheimnis der Menschwerdung und Erlösung ist, als die Zeitläufte anhoben, bei Gott verborgen worden mit der Absicht, damit es bzw. die mannigfaltige Weisheit Gottes jetzt durch die Kirche den Engeln kundgemacht werde. Bei πολυποίκιλος σοφία wird man in Anbetracht des ganzen Zusammenhangs namentlich an den Modus der Ausführung der Erlösung denken, so, daß Gott auch zur Errettung der Heidenwelt Mittel und Wege zu finden wußte, dann überhaupt an die Art und Weise der Entwicklung und Vollendung des Erlösungswerkes, an die vielen Offenbarungen der Allmacht, Liebe, Weisheit Gottes, wie sie bei der Realisierung jenes Werkes im Laufe der Kirchengeschichte hervortreten. Gewiß besitzen die Engel eine große Macht und ein großes Wissen; dies deutet auch hier der Apostel an, indem er statt des allgemeinen Begriffes „Engel“ sich zur Kennzeichnung der Größe und Erhabenheit derselben der Begriffe Mächte und Gewalten bedient; aber ihre Kenntnis ist einer Erweiterung und Bereicherung fähig, wie das eigene Wort des Herrn zeigt (Mk 13, 32), und diese erfahren sie nicht mittels mündlichen Unterrichts, sondern tatsächlich durch die Kirche, in deren Leben und Wirken jene Offenbarungen der Liebe und Weisheit eintreten. Diese stets fortschreitende Kenntnis der göttlichen Liebesratschlüsse geht mit dem Ende der Geschichte des Reiches Gottes ins Schauen über. Selbst der Erlösung nicht bedürftig und insofern außerhalb des Werkes der Erlösung stehend nehmen die Engel lebhaften Anteil an demselben, haben ein sehnüchtes Verlangen, in die Tatsachen, Wahrheiten und Geheimnisse der Erlösung Einblicke zu erhalten (1 Petr 1, 12), entfalten im Auftrag Gottes eine rege Tätigkeit bei der Entwicklung der Heilsökonomie, bei der Ausbaue und Erhaltung der Kirche (Hebr 1, 14), werden einst-

¹ Hieronymus: principatibus et potestatibus in coelis, quas sanctas ministrasque dei accipere debemus, licet quidam principem aëris istius et angelos eius interpretentur (Kommentar 483).

mals auch beim Weltgerichte zugegen sein und das Gericht mit vollbringen helfen (Mt 13, 39 ff; 16, 27; 24, 31; 25, 31. 2 Thess 1, 7. Offb 14, 15), begleiten sonach das Erlösungswerk von Anfang bis zu Ende und erweitern hierbei fortwährend ihre Kenntnis des göttlichen Wesens, indem sie die einzelnen Offenbarungen der göttlichen Weisheit und Güte bei dem Hervortreten derselben in der Kirche erfahren. Was der Apostel hier ausspricht, ist wohl verständlich: der Reichtum Christi, die Gnade und Fülle des Christentums erweist sich im Laufe der Jahrhunderte in stets neuer Macht und Herrlichkeit; es sind mit der Ausbreitung des Christentums und der Einführung der einander ablösenden Generationen in den Reichtum der christlichen Wahrheit und Gnade immer wieder neue Offenbarungen der Liebe und Weisheit und Macht Gottes verbunden, welche in ihrer Vielgestaltigkeit nach und nach ins Licht treten und auch den Engeln im Himmel droben zu ihrer Freude und Bewunderung kundwerden.

Über die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* sind manche Erklärer nicht zur Gewißheit gekommen. Ambrosiaster bezieht beide Ausdrücke auf die bösen Geister, indem er schreibt: *id igitur, ut praedicatio ecclesiastica etiam his proficiat, et deserant assensum tyrannidis diaboli...*; *dicitur his principibus, qui in errore sunt in coelestibus sive ministris eius in terris, ut auferant portas principis sui id est diaboli de mentibus suis* (p. 382 f). Auch Ephräm ist sich über die Begriffe nicht klar geworden, indem er bemerkt: *vel sacerdotes et principes populi vocat potestates coelestes propter varias munditias leprae aliquarumque macularum, in quibus paucis utilitas quaedam fiebat de coelo per eos; vel de principatibus et potestatibus, qui per illusionem pugnant nobiscum, dixit* (p. 147). Die übrigen alten Erklärer dachten bei *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* an die Engel, und zwar an die guten Engel; letzteres verstand sich keineswegs von selbst; denn 6, 12 begegnen uns beide Ausdrücke *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* mit Beziehung auf die bösen Engel oder Dämonen, und von ihnen ist gleichfalls gesagt, sie seien *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις*, so daß die Möglichkeit dieser Auffassung an sich auch hier vorliegt. Aber freilich führt eine Vergleichung der Stelle mit 1 Petr 1, 12 sofort zu der Auslegung der Begriffe auf die guten Engel. Nun hat man aber an dem Gedanken Anstoß genommen, der sich bei genauer Übersetzung ergibt: damit den Engeln die mannigfaltige Weisheit Gottes kundgemacht werde durch die Kirche; *διὰ τῆς ἐκκλησίας* fand man namentlich schwierig: *per ecclesiam, quod quidem habet magnam difficultatem* (Thom. 1. 3 ad c. 3, p. 297). Die Vorstellung, daß durch die Kirche bzw. ihre Organe, und selbst wenn dies Apostel wären, den Engeln Kenntnis vermittelt werde, schien unerträglich, und dies veranlaßte beispielsweise den hl. Augustin, *ἡ ἐκκλησία* auf die himmlische Kirche zu beziehen; danach stünden die *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* als Teil für das Ganze, für sämtliche Engel, welche die ecclesia coelestis ausmachen; *διὰ τῆς ἐκκλησίας* würde sich lediglich als lokale Bestimmung anfügen im Sinne von „über die Kirche hin“ — das Kundmachen erstreckt sich auf den ganzen Umfang des Himmels. Nach Augustinus handelt es sich indes nicht um ein Erkennen der Engel *ex effectu*, da die Engel von Anfang an alles, was für die Verwirklichung bestimmt ist, im Gedanken Gottes schauen. Thomas steht im ganzen auf dem Boden der Anschauung Augustins; doch weiß er sie geschickt in etwas zu modifizieren und so für den Wortlaut des

Briefes annehmbarer zu machen, indem er darlegt: Allerdings besaßen die Engel unmittelbare Kenntnis vom Erlösungsgeheimnisse, sed sunt quaedam rationes mysteriorum gratiae, totam creaturam excedentes, et huiusmodi rationes non sunt inditae mentibus angelorum, sed in solo deo sunt occultae, et ideo angeli non cognoscunt eas in seipsis nec etiam in deo, sed cognoscunt eas secundum quod in effectibus explicantur; in die Erscheinung aber kamen diese Momente eben in der Kirche (1. 3 ad c. 3, p. 298). Der Hauptmangel der Erklärung Augustins und des Thomas liegt in der unrichtigen Auffassung des *ἵνα* im ekbatischen Sinne (= so daß) und weiterhin in der Verkennung der Gegensätzlichkeit von ἀποκεκρυμμένου und νῦν γνωρισθῆναι.

V. 11. Es folgt noch eine weitere Bestimmung mit κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων; dieselbe ist zu verbinden mit ἵνα γνωρισθῆναι, demselben hinzugefügt, um die Leser erkennen zu lassen, daß die Kundmachung der mannigfaltigen Weisheit an die Engel durch die Kirche nicht etwas Zufälliges sei, sondern daß sie in Gemäßheit des ewigen göttlichen Vorsatzes erfolge, nach welchem auch die Heiden an dem messianischen Heile teilhaben sollen. τῶν αἰώνων = entsprechend einem den Äonen angehörigen = ewigen Vorsatz = Gott wollte und wußte die zeitliche Offenbarung (γνωρισθῆναι νῦν) schon von Ewigkeit her. Diesen Vorsatz oder Entschluß aber brachte er zur Ausführung in Christus Jesus. ἦν nämlich bezieht sich nicht auf σοφία, sondern auf πρόθεσιν, und ἐποίησε bedeutet nicht: gefaßt hat, was an sich möglich wäre (vgl. Mk 3, 6), sondern: realisiert, ins Werk gesetzt hat. Für diese Interpretation spricht der Zusammenhang; ähnlich begegnet uns γνώμην ποιεῖν Offb 17, 17 = seine Meinung tun.

V. 12 bringt die begründende Erklärung des realisierten Planes: haben wir ja doch in Christus die frohe Zuversicht und den Zugang. παρρησία: Zuversicht, feuriger Mut (vgl. Kommentar zu 1 Jo 2, 28); προσαγωγή wie 2, 18 Zutritt; aufs engste ist damit ἐν πεποιθήσει (öfter bei Paulus: Phil 3, 4 etc.) zu verbinden = vertrauensvollen Zutritt; vorher war der Zugang zu Gott uns verwehrt; die Sünde hatte eine Entfremdung der Menschen Gott gegenüber bewirkt. Der Apostel fügt noch hinzu: διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ¹ = mittels des Glaubens an ihn; αὐτοῦ = εἰς αὐτόν; gemeint ist Jesus Christus; die Bestimmung gehört zu ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ τὴν προσαγωγὴν. Der Gedanke ist ähnlich dem von Johannes schon im Evangelium und in 1 Jo ausgesprochenen: wer an Jesus als den Messias und Sohn Gottes glaubt und die Taufe empfängt, wird ein Kind Gottes (Jo 1, 12 f); er wird in die Gemeinschaft mit Christus versetzt (vgl. das paulinische βαπτίζεσθαι εἰς Χριστόν Gal 3, 27; 1 Kor 10, 2).

¹ Zu dem Gen. αὐτοῦ nach πίστις vgl. Mk 11, 22 26; Röm 3, 22; Gal 2, 16; 3, 22; Phil 3, 9.

Infolge dieser Gemeinschaft (ἐν ᾧ) hat er das Recht, Gott seinen Vater zu nennen und vertrauensvoll im Gebet ihm zu nahen¹; die vorher durch Sünde und Schuld aufgerichtete Scheidewand ist niedergelegt und freier Zugang zu Gott dem Vater vorhanden.

V. 13. διὸ αἰτοῦμαι. διὸ = quapropter = weshalb denn, ein Kausal- bzw. Konsekutionsverhältnis bezeichnend; doch bezieht es sich keineswegs auf V. 12, sondern auf den Inhalt des ganzen Abschnitts 3, 2—12: darum denn, da meine göttliche Sendung und Berufung unzweifelhaft und die Größe der mir zugewiesenen Aufgabe eine so herrliche ist, geziemt es sich für euch, an den Leiden des also Beauftragten und Bevollmächtigten keinen Anstoß zu nehmen und matt zu werden sc. im Glauben über meine Trübsale für euch. Es war ja wirklich für weniger sittlich durchgebildete Christen große Gefahr vorhanden, sich kleinmütigen Gedanken hinzugeben angesichts der Tatsache, daß der Apostel in Gefangenschaft geraten² bzw. von einer solchen in Cäsarea in eine ähnliche zu Rom gekommen war: was will denn ein Gefangener mit seinen Vorstellungen an uns? konnte da manch einer der ihm persönlich nicht bekannten Leser denken; der Apostel motiviert dann seine Bitte durch die Worte: was ja nur Ehre für euch bedeutet. Man beachte den Satz: ἥτις ἐστὶν δόξα ὑμῶν; ἥτις statt ὅ = τὸ ἐμὲ θλίβεσθαι oder τὸ ἐμὲ ἐν θλίψεσιν εἶναι; das ὅ wurde assimiliert dem Prädikat δόξα³. Paulus duldet die Trübsale für die Leser, d. h. für die Heidenchristen; er hat sich dieselben zugezogen bei Ausübung seines heidenapostolischen Berufes; er selbst ist keineswegs unglücklich darob, sondern erduldet Gefängnis und Schmach um Christi willen mit Bereitwilligkeit; auch die angeredeten Leser sollen durch diese Leiden des Apostels sich nicht niederdrücken lassen, sondern darob sich freuen; sie können aus seinem Verhalten ersehen, wieviel sie in seinen Augen wert sind.

¹ Vgl. Missa: Praeceptis salutaribus moniti et divina institutione formati audemus dicere: Pater noster.

² Vgl. Hieronymus (Kommentar 486): Ostenditur in hoc dicto, quod in carne Pauli aliis sit nata tentatio. Consideremus totius mundi homines et videbimus, hac eos vel maxime quaestione tentari, quare sanctis viris et deo servientibus multa adversa eveniant, et contra scelerati, impij, paricidae florent, vigeant, sint divites et potentes. Ganz gut auch Viktorin: si ille, qui praedicat, qui evangelizat, qui a deo electus est, multa tolerat, fatigatur periculis, laboribus multisque aliis tribulationibus, multum deterrentur illi, qui sensu sequuntur et fidem paene non integram incipiunt habere, quod quasi et ipsi periclitari possint (p. 1267).

³ Thomas: Quae est gloria vestra, id est tolerantia passionumstrarum est pro vobis ad gloriam, in hoc quod deus exposuit apostolos suos et prophetas tribulationibus et passionibus propter salutem vestram (l. 4 ad c. 3, p. 299).

Die Vulgata übersetzt richtig: Peto, ne deficiatis. Hieronymus kennt in seinem Kommentar (p. 485) auch die Lesart: Ne deficiam; apostolus a domino deprecatur, ne deficiat in pressuris suis; bald darauf erwähnt er die andere: ne deficiatis mit der Beifügung: ea quae sequuntur, huic sensui magis congruunt. Richtig Ephräm: Propter quod peto a vobis, ne deficiatis in tribulationibus hisce nostris, non in illis, quae pro nobis sunt, sed in illis, quas pro vobis patimur quotidie. Ephräm fügt zur Erläuterung noch bei: Si enim voluissemus commorari in aliquo loco, et colere deum potuissemus neque amplius persecutionibus subiecti fuissetis; sed quia optavimus salvare omnes gentes ideoque insuper universis gentibus praedicamus, propterea et ab universis gentibus persecutionem patimur. Ne igitur deficiatis; ipsa enim patientia nostra est gloria vestra (p. 148). Ebenso Ambrosiaster; die Worte selbst faßt er etwas zu allgemein: Commonet ne scandalum patiantur propter tribulationes, quae sanctis a perfidis irrogantur (p. 383). Chrysostomus bewährt in diesem Falle wieder seine ganze Meisterschaft. Zuerst erklärt er *ὅπερ ὑμῶν* und *ἡτίς* — *δόξα*: Gott erwies solche Liebe gegen sie, daß er seinen Sohn für sie dahingab und seine Diener (Apostel) mit Drangsalen bedachte. Paulus mußte nach dem Willen Gottes die Gefangenschaft mit allen ihren Trübsalen über sich ergehen lassen, damit die ehemaligen Heiden der Heilsgüter theilhaftig würden. Daraus können die Leser entnehmen, wie teuer sie in den Augen des Apostels sind. Dann legt er dar: es sei nach der Lehre des Apostels kein Grund vorhanden, ob der einfallenden Trübsale matt zu werden, in Verwirrung und Unruhe zu geraten. Er verweist auf 1 Thess 3, 3, wo Paulus den Gedanken ausspricht, daß die Christen Verfolgungen und Bedrängnisse in der Welt erdulden müssen, zur Ertragung solcher im Kampf mitbestimmt seien. Wenn sonach Leiden und Trübsale eintreten, so ist dies kein Grund zur Trauer, sondern zur Freude. Nach der Verheißung des Herrn wird auf die Trübsale und Heimsuchungen in dieser Welt die Tröstung und Erquickung in der zukünftigen Welt den getreuen Dienern Gottes zu teil werden (Hom. 7 ad c. 3, p. 50). Allerdings stellten schon Exegeten der alten Zeit eine andere Erklärung der Worte auf, als ob der Apostel ausspreche: Darum bitte ich se. Gott, daß ich in meinen Trübsalen für euch nicht mutlos werde, ne deficiam; die Anschauung vertritt z. B. die Peschito und dann von Hieronymus abgesehen auch Theodoret: *δέσμαι τοίνυν τῆς θείας ἀπολαῦσαι ῥοπῆς, ἵνα γενναίως φέρω τὰ προσπίπτοντα σκυθρωπά διὰ τὴν ὑμετέραν σωτηρίαν* (p. 529). Auch Neuere folgen diesen Stimmen des Altertums, z. B. Wohlenberg in seinem Kommentar unter Anführung zweier Gründe; es ergänze sich nach *αἰτοῦμαι* ebenso leicht *θεόν*, wie die Ergänzung von *ὁμᾶς* schwierig sein würde; sodann wäre bei der Lesart *ne deficiatis* nicht gesagt, worin die Leser nicht ermüden sollten (p. 28). Allein die Ergänzung von *θεόν* zu *αἰτοῦμαι* ist überhaupt nicht angängig; denn erst im folgenden Vers kommt die Bitte an Gott; man braucht *ὁμᾶς* nicht geradezu in den Text einzusetzen. Sodann ist bei der Auffassung von *μὴ ἐγκακεῖν* im Sinne von *ne deficiatis* eine nähere Bestimmung zu dem Verbum vorhanden in *ἐν ταῖς θλίψεσιν μου ὅπερ ὑμῶν* = daß ihr nicht matt werdet über meine Trübsale für euch; die Konstruktion ist wie bei *χαυχᾶσθαι ἐν* oder *gloriarī in aliqua re*. Zu lesen ist *ἐγκακεῖν* (*ἐνκακεῖν*); die Rec. schreibt *ἐκκακεῖν*; vgl. 1 Kor 4, 1 16; Gal 6, 9; 2 Thess 3, 13; Lk 18, 1.

V. 14. Nunmehr kommt Paulus zu der Fürbitte für die Leser, die ihm schon V. 1 vor Augen schwebte. Durch *τούτου χάριν* erfolgt die Wiederaufnahme des dort angefangenen Satzes. Eine Beziehung von *τούτου χάριν* zu V. 13 ist unmöglich; vielmehr: dieserhalb ich,

Paulus (V. 1) — dieserhalb beuge ich meine Kniee vor dem Vater. Der Ausdruck „ich beuge meine Kniee“ (vgl. Röm 14, 11; Phil 2, 10) darf nicht von einem wirklichen Niederknien verstanden werden; er bezeichnet vielmehr das innige und demütige Gebet; dabei gibt *πρός* die Richtung des betenden Geistes an. Chrysostomus: *τὴν διάθεσιν τῆς εὐχῆς τῆς ὑπὲρ αὐτῶν δείκνυσιν· οὐκ εἶπεν ἀπλῶς, εὐχομαι, ἀλλὰ τὴν κατανενυγμένην δέησιν διὰ τοῦ κάμπτειν τὰ γόνατα ἐδήλωσεν* (compunctam ostendit precationem, Hom. 7, p. 50); ähnlich Theodoret: *λέγει ταῖνουν, ὅτι δεόμενος καὶ ἀντιβοῶν κάμπτω τὰ γόνατά μου καὶ ἱκετεύω τὸν πατέρα*. Ähnlich Viktorin: *plene rogo* (p. 1268), und Hieronymus: *non ad genua corporis, sed ad subiectionem mentis et inclinationem animae cordisque obsequium pertinet* (p. 487). Endlich Thomas: *implorat eis auxilium per orationem* (l. 4 ad c. 3, p. 289). Der Zusatz zu *τὸν πατέρα*: *τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, wird von den Vätern in ihren Erklärungen berücksichtigt (vgl. Vulgata und Peschito), ist demnach unter allen Umständen sehr alt, und eine Entscheidung über die Echtheit ist sehr schwer; man kann zu Ungunsten desselben geltend machen, daß eine Streichung der Worte, wenn sie von Anfang an da waren, schwer erklärlich wäre; indes ist eine Weglassung keineswegs ganz unbegreiflich; sie konnte eintreten infolge des Bestrebens, das *πατριά* in V. 15 in engere Beziehung zu *πατέρα* zu setzen; für den Sinn macht die Setzung oder Weglassung keinen Unterschied. Hieronymus erklärt sich in seinem Kommentar (p. 487) gegen „die Beifügung“.

V. 15. *ἐξ οὗ πᾶσα πατριά*. Was bedeutet *πατριά*? Nach der Vulgata paternitas = Vaterschaft. Der Sinn wäre dann: jedes Vaterverhältnis, wo immer es besteht, sei es leiblicher oder geistiger Art, hat den Grund seines Namens in Gott dem Vater. Indes ist die Bedeutung von *πατριά* in diesem Sinne in der biblischen Gräzität nicht zu erweisen. Daher wohl = Geschlecht, Familie, Gemeinschaft (vgl. Lk 2, 4 und Apg 3, 25). Gemeint sind die Klassen und Gemeinschaften der Engel und Seligen im Himmel, dann die Geschlechter der Menschen auf Erden; indes meint der Apostel nicht alle Menschen, sondern nur diejenigen, welche durch Glauben und Taufe mit Gott ausgesöhnt und seine Kinder sind. Alle diese werden nach Gott dem Vater benannt; sowohl die Angehörigen der Himmelswelt in ihren verschiedenen Stufen, Ordnungen und Gemeinschaften als die Gemeinden auf Erden führen den Namen „Söhne Gottes“ darum, weil Gott ihr Vater ist. Man beachte den Gebrauch des Präsens *ὀνομάζεται*: mit Bezug auf die Geschlechter der Erde drückt dasselbe das fortwährende Benanntwerden aus, sofern solche entstanden sind und fortwährend entstehen. Diese tragen aber den Namen *πατριά*, gleichsam

Kindschaftssippe, nicht, weil sie von Gott ins physische Dasein gerufen wurden, sondern weil sie vermöge der zweiten Geburt in Christus als dem Haupte zu einer Einheit zusammengesetzt sind; mit andern Worten, Paulus hat nicht die Menschengeschlechter überhaupt, sondern nur die Genossenschaften der Christen im Auge. An Gott, welcher Quelle und Hort alles wahren Lebens ist, richtet der Apostel sein demütiges und flehentliches Gebet für die Angehörigen der christlichen Gemeinden. Zu der klassischen Verbindung *ὀνομάζεσθαι ἐκ* vgl. Soph., Oedip. Tyr. 1039, und Xenoph., Memor. IV, 5, 12: nach jemand benannt werden.

An der abstrakten Fassung von *πατριά* im Sinne von Vaterschaft = *πατριότης* kommt man allerdings schwer vorbei. Die Vulgata entscheidet sich für paternitas, ebenso die syrische Version. Hieronymus gibt zu paternitas die Erläuterung: Gott, der alleinige Vater, verleiht auch andern, daß sie Vater seien (p. 488). Theodoret sodann schreibt: *ἵκετεύω τὸν πατέρα, ὃς ἀληθῶς ὑπάρχει πατήρ, ὃς οὐ παρ' ἄλλου τοῦτο λαβὼν ἔχει, ἀλλ' αὐτὸς τοῖς ἄλλοις μεταδίδωκε τοῦτο* (p. 529). Dabei unterscheidet er himmlische oder geistige Väter und leibliche, nimmt sonach *πατριά* im Sinne von paternitas, aber als abstractum pro concreto. Sehr beachtenswert ist die Ausführung des Athanasius (Orat. c. Arian. I 23): *οὐ γὰρ ὁ θεὸς ἀνθρώπων μιμεῖται· ἀλλὰ μᾶλλον οἱ ἄνθρωποι διὰ τὸν θεόν, κυρίως καὶ μόνον ἀληθῶς ὄντα πατέρα τοῦ ἑαυτοῦ υἱοῦ, καὶ αὐτοὶ πατέρες ὀνομάσθησαν τῶν ἰδίων τέκνων· ἐξ αὐτοῦ γὰρ πᾶσα πατριά ἐν οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ γῆς ὀνομάζεται*. Und Severian zu unserer Stelle: *τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς οὐκ ἀφ' ἡμῶν ἀνῆλθεν ἄνω, ἀλλ' ἄνωθεν ἦλθεν εἰς ἡμᾶς, δηλονότι ὡς φύσει ὢν καὶ οὐκ ὀνόματι μόνον* (Cramer, Cat. VI 159). Neuestens hat sich Resch sehr um die Geltendmachung der Interpretation von *πατριά* im Sinne von Vaterverhältnis bemüht. Man kann nicht leugnen, daß sie sehr viele Vorteile bietet. Die Paronomasie erweist sich dabei überaus wirksam: Vater, Vaterschaft. Andernfalls entfällt mehr oder weniger die etymologische Beziehung. Der Gelehrte verwendet aber außerdem mit Geschick Mt 23, 9 = *καὶ πατέρα μὴ καλέσητε ὑμῶν ἐπὶ τῆς γῆς· εἰς γὰρ ἐστὶν ὁ πατήρ ὁ οὐράνιος*: auch sollt ihr niemand auf Erden Vater nennen; denn einer ist euer Vater, der himmlische. Der Sinn der Worte Jesu sei: Alles Vaterrecht stammt vom Himmel; jede Vaterschaft oder jedes Vaterverhältnis auf Erden ist nur ein Abbild oder Nachbild der paternitas im Himmel; darum kann man mit vollem Rechte nur Gott im Himmel Vater nennen. Hieronymus (Kommentar 495 f): *Ut paternitatis in terra vocabulum a deo primum ortum esse monstraret... ad patrem, ad cuius similitudinem omnis in coelo et in terra paternitas nominatur*. Resch erkennt in dem Satz ein dem Urevangelium angehöriges Herrnwort; er benutzt in seiner Ausführung ein Fragment aus Klemens Alex.: *δεσπότῃ ἐπὶ τῆς γῆς, ἐν δὲ οὐρανοῖς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ πᾶσα πατριά ἐν τε οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς*. Dabei übersieht er allerdings nicht den wesentlichen Unterschied, das Fehlen des *ὀνομάζεται* bei Klemens; indes legt er sich die Sache so zurecht: da *ὀνομάζεται* nicht nur bei Klemens, sondern auch in den parallelen Zitaten bei Hippolyt (C. haer. Noëti c. 3) und Epiphanius (Haer. 74, 8) fehlt, gehöre es nicht zum Texte des Urevangeliums, sondern sei lediglich Zutat des Paulus; die Hinzufügung desselben habe die Bedeutung einer Zitationsformel (Agrapha, 2. Aufl., 129). Man wird dem verdienten Forscher in diesem Betreff schließlich nicht folgen dürfen. Man muß dem *ὀνομάζεται* sein natürliches Recht lassen; freilich bedeutet es auch nicht ex-

sistit, originem accipit, wie Estius (p. 364) und andere wollen, weshalb man nicht übersetzen und erklären darf: von ihm kommt oder geht aus jedes Vaterverhältnis, sondern: es wird nach ihm genannt. Was soll dann aber der Gedanke: Nach Gott dem Vater wird alle Vaterschaft im Himmel benannt? ἐν τοῖς οὐρανοῖς weist auf die Engelwelt hin; eine Zeugung oder Fortpflanzung oder Vaterschaft in der Engelwelt gibt es nach der Schrift nicht. Eigen ist die Erklärung der Worte durch Thomas von Aquin; dieselbe ist also ausgedrückt: Paternitas, quae est in ipsis creaturis, est quasi nominalis seu vocalis; sed illa paternitas divina, qua pater dat totam naturam filio absque omni imperfectione, est vera paternitas (l. 4 ad c. 3, p. 300); auch sie läßt sich mit dem Wortlaut nicht vereinigen.

V. 16 gibt den Zweck und Inhalt des Gebetes. κατὰ τὸ πλοῦτος τῆς δόξης (vgl. 1, 17: ὁ πατήρ τῆς δόξης) ist nicht mit κραταιωθῆναι, sondern mit δῶ zu verbinden = daß er euch verleihe nach dem Reichtum seiner Herrlichkeit. τὸ πλοῦτος τῆς δόξης bezeichnet die reiche Fülle der göttlichen Macht, Huld und Gnade, welche er, der Majestätische, besitzt und durch deren Erweis er sich unter den Menschen verherrlicht; somit dem Sinne nach = τὸ πλοῦτος τῆς χάριτος αὐτοῦ; im Hinblick auf diesen Reichtum hofft der Apostel, daß Gott das von ihm Erflehte verleihen wird. Treffend legt Thomas den Zusammenhang dar: dico, quod peto ne deficiatis, sed stetis viriliter; scio tamen, quod hoc ex vobis facere non potestis sine dono dei; eo peto, ut det vobis (vgl. Jak 1, 17; l. 4 ad c. 3, p. 301). δυνάμει, nicht gleich δυνατῶς kräftiglich, sondern gehört zu κραταιωθῆναι: mit Kraft gestärkt werden; vermittelt wird dieselbe durch den Geist Gottes (διὰ πνεύματος), und das Ziel seiner stärkenden Tätigkeit ist der innere Mensch. Mit ὁ ἕως ἄνθρωπος ist (vgl. 2 Kor 4, 16; Röm 7, 22; 1 Petr 3, 4) der Mensch als Subjekt und Objekt religiös-sittlicher Lebensbetätigung gemeint im Gegensatz zu dem äußeren Menschen bzw. dem nach außen = der Sinnenwelt zugekehrten Menschen. Da nun der Apostel sein Gebet für bereits Wiedergeborne, Gläubige, an Gott richtet, so bittet er um Kräftigung derselben in Beziehung auf den inneren Menschen oder um Befestigung, Förderung und Zunahme des ihnen durch denselben Heiligen Geist (in der Taufe) mitgeteilten neuen Lebens. Zwar ist infolge von Taufe und Geistesmitteilung die höhere geistige, vom göttlichen πνεῦμα beeinflusste Natur in den Gläubigen herrschend; aber ein Kampf zwischen Geist und Fleisch, zwischen höherer und niederer Natur, herrscht auch im Wiedergeborenen (Gal 5, 16 ff), nur daß er nicht aussichtslos ist wie vor der Wiedergeburt, sondern sicher zum Ziele, zum siegreichen Ausgang führt, wenn nur der Gläubige Standhaftigkeit erweist; dazu aber bedarf er fortdauernder Kräftigung und Stärkung. Thomas: nisi fortificetur homo, facile superatur (p. 301). Zu διὰ

τοῦ πνεύματος bemerkt derselbe: ipse enim spiritus, qui roborat, est spiritus fortitudinis et est causa non deficiendi in tribulationibus. Auch heute beten wir Christen immer, namentlich in den Tagen von Pfingsten, um den Geist der Stärke, damit wir den Kampf bis zum Ende siegreich führen und glücklich durch guten Kampf zum Sieg gelangen mögen.

V. 17—19. κατοικῆσαι; dieser Infinitiv ist wohl nicht ein mit dem vorigen κραταιωθῆναι völlig in Parallele stehender, sondern als nähere Erläuterung davon anzusehen, das Ziel des κραταιωθῆναι angehend: damit Christus Wohnung nehme durch den Glauben in euern Herzen. Sonst pflegt Paulus den Glauben als den Anfang und als die condicio sine qua non des Christenstandes zu bezeichnen; hier redet er von einem Wohnungnehmen Christi in bereits Gläubigen. Er muß sonach κατοικῆσαι im prägnanten Sinn verstehen = damit Christus bleibend, dauernd Raum gewinne in euern Herzen. Es ist eben bei Paulus wie bei Johannes unterschieden zwischen Glauben und Glauben (vgl. Kommentar zu Johannes S. 27 und öfter); hier kann der Apostel nur den Glauben in einer gewissen Vollendung meinen oder einen solchen Zustand, wo der Christ mit seinem ganzen Sein und Wesen in die innigste Gemeinschaft mit Christus eingetreten, ganz hineingewachsen ist in ihn (complantari), so daß dieser völlig in dem Innern Gestalt genommen hat (Gal 2, 20). Schwierigkeit bereiten die partizipialen Bestimmungen: ἐν ἀγάπῃ ἐρριζωμένοι καὶ τεθεμελιωμένοι; man nimmt dieselben vielfach mit dem folgenden ἵνα zusammen = damit ihr in Liebe gewurzelt und gegründet erstarket. Allein man vermag keinen einleuchtenden Grund anzugeben, der den Apostel zu der eigentümlichen Voranstellung bestimmt haben könnte. Darum wird die Verbindung mit dem Vorhergehenden vorzuziehen sein; allerdings liegt dann eine unregelmäßige Konstruktion vor; die beiden Partizipien schließen sich anakoluthisch an ὁμῶν an (Kol 2, 2; vgl. Buttmann, Grammatik 256); eine solche Unregelmäßigkeit begegnet uns sofort wieder 4, 2: ἀνεχόμενοι. Chrysostomus: κατοικεῖ (ὁ Χριστὸς) οὐχ ἀπλῶς, ἀλλ' ἐν ταῖς καρδίαις ταῖς πισταῖς, ταῖς ἐρριζομέναις ἐν τῇ ἀγάπῃ αὐτοῦ, ταῖς μὴ παραφερομέναις (Hom. 7, p. 51). Mit ἵνα gibt der Apostel den Zweck des κραταιωθῆναι an = ich bitte zu Gott, euch zu verleihen, mit Kraft gestärkt zu werden, damit ihr vollkommen instand kommet (ἐξισχύσητε), den in Christus euch gewordenen Besitz der Gnade und Liebe nach allen Dimensionen, Breite, Länge, Höhe, Tiefe, zu erfassen; und zwar sollen sie zu dieser Erkenntnis kommen „mit allen Heiligen“, in Gemeinschaft mit allen Christen, welchen insgesamt der Apostel in seiner väterlichen Liebe

sein Gebet aufopfert, damit sie das bezeichnete Ziel erlangen¹. καταλαβέσθαι = mente intellegere, cognitione apprehendere. Man beachte, daß zu den Substantiven πλάτος — ὕψος aus dem Folgenden τῆς ἀγάπης τοῦ Χριστοῦ zu ergänzen ist; anstatt daß Paulus diese Beifügung gleich macht, setzt er noch parallel dem καταλαβέσθαι das synonyme γινῶναι und gibt diesem als Objekt τὴν ἀγάπην τοῦ Χριστοῦ; letzteres ist Genetivus subiectivus, nicht obiectivus: die Liebe Christi zu uns; bedeutsam ist das herrliche Oxymoron: die alle Erkenntnis übersteigende Liebe Christi zu erkennen. Die Väter verstehen γινῶσις von dem rein menschlichen, natürlichen Erkennen und halten darum ein Wachstum der Erkenntnis für möglich, so namentlich Theodoret, wenn er schreibt: δυνατὸν ἡμᾶς διὰ τῆς πίστεως καὶ ἀγάπης τῆς πνευματικῆς χάριτος ἀπολαῦσαι καὶ διὰ ταύτης καταμαθεῖν τῆς γεγενημένης οἰκονομίας τὸ μέγεθος (p. 532). Ähnlich Chrysostomus: ὁ δὲ λέγει, τοῦτό ἐστιν· εἰ καὶ ὑπέρκειται πάσης γνώσεως ἀνθρωπίνης ἢ ἀγάπῃ τοῦ Χριστοῦ, ὅμως ὑμεῖς γνώσεσθε, εἰ τὸν Χριστὸν σχολήτε ἐνοικοῦντα (Hom. 7, p. 52). Thomas: quae quidem caritas (Christi) excedit omnem intellectum creatum et omnium scientiam, cum sit incomprehensibilis cogitatu, et ideo dicit: supereminentem scientiae, sc. naturali, et omnem intellectum creatum excedentem (l. 5 ad c. 3, p. 303). Ein Erfassen oder Erkennen der Liebe Christi findet aber insofern statt, als wir die unendliche Größe derselben mehr und mehr durch das Einwohnen Christi in uns erfahren; je mehr das Gnadenleben in uns infolge jener Liebe Christi zu uns in dem Innern erstarkt, desto mehr nimmt auch unsere Fähigkeit zu, die unendliche Größe der Liebe Christi zu erfassen. Was das Verhältnis der beiden Sätze zueinander: καταλαβέσθαι, τί τό . . . und γινῶναι τε betrifft, so erscheint γινῶναι als das καταλαβέσθαι näher bestimmend: auf daß ihr vollkommen instand kommet, zu erfassen, welches ist die Breite und Länge und Tiefe und Höhe, und zu erkennen. Es fragt sich, was als Objekt oder Gegenstand hierbei zu denken ist. Man hat schon gemeint, der Apostel wolle sagen: die Gläubigen sollen erfassen das Geheimnis des Kreuzes oder die Kirche als Tempel Gottes, und zwar nach allen Dimensionen oder im vollen Umfang (τί τὸ πλάτος); einzig richtig dürfte indes die Beziehung der vier Begriffe auf die gleich nachher erwähnte ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ sein. Wenn man aber jedes einzelne der vier Substantive besonders würdigen wollte, als ob τὸ

¹ Theodor: πλάτος καὶ μήκος καὶ βάθος καὶ ὕψος sc. λέγει, ἵνα εἶπῃ τῆς χάριτος τὸ μέγεθος ἀπὸ τῶν παρ' ἡμῖν ὀνομάτων = ut gratiae magnitudinem nominibus exprimat apud nos usitatis (p. 917).

πλάτος die Ausdehnung der in der Erlösung sich offenbarenden Liebe auf alle Menschen, μήκος deren Ursprung und Dauer, βάθος das Hinabreichen derselben bis in das Reich der Toten (beim descensus ad inferos), endlich ὕψος die Erhabenheit des Geheimnisses der Liebe ausdrücken würde, so trifft man damit schon darum nicht das Richtige, weil der Apostel durch die Zusammenfassung der vier Substantive unter einem Artikel selbst andeutet, daß er eine einheitliche Bestimmung geben, d. h. ausdrücken will: er richte seine Bitte zu Gott, damit sie völlig vermögen sollen, die ganze Größe der Liebe Christi nach allen Dimensionen zu erfassen. Schon Theodoret erblickt in den vier Substantiven eine Umschreibung für μέγεθος; denn er legt dar: διὰ τοῦ μήκους καὶ πλάτους καὶ βάθους καὶ ὕψους τὸ μέγεθος παρεδήλωσεν, ἐπειδὴ τὰτα μεγέθους δηλωτικά (p. 532). Ähnlich Chrysostomus: τί τὸ πλάτος κτλ. · τουτέστι τὸ μυστήριον μετὰ ἀκριβείας εἰδέναι · τοῦτο γὰρ πλάτος . . . καὶ ὕψος, τουτέστι τὸ μέγεθος τῆς ἀγάπης γνῶναι, πῶς πανταχοῦ ἐκτέταται · περιέλαβε τὰ ἄνω, τὰ κάτω, τὰ ἐκ πλαγίων (Hom. 7 ad c. 3, p. 51). Sehr viel für sich hat die Ansicht des Thomas, welcher den Gebrauch der vier Ausdrücke sich aus einer Anlehnung an Jb 11, 7—8 erklärt, wo es heißt: wirst etwa Gottes Spuren du ergründen und bis zur Vollkommenheit den Allmächtigen du ergründen? Höher ist er denn der Himmel, tiefer als die Unterwelt, länger als die Erde ist sein Maß, breiter als das Meer (l. 5, p. 302). Vgl. auch Resch, Agrapha 195. ἵνα πληρωθῇτε . . . Dieses ἵνα nehmen manche als dem ἵνα vor ἐξισχύσητε parallel; indes wohl nicht mit Recht; es steht aber auch nicht in Abhängigkeit von καταλαβέσθαι und γνῶναι, vielmehr von ἵνα ἐξισχύσητε, das letzte Ziel bezeichnend: damit die Gläubigen erfüllt werden bis zur ganzen Fülle Gottes = ihre Erfüllung mit der Liebe Christi soll stattfinden bzw. fortschreiten (zu εἰς vgl. Jo 17, 23), bis ihnen eigen ist die Fülle der Liebe und Vollkommenheit, mit welcher Gott erfüllt ist. Chrysostomus: ὥστε πληροῦσθαι πάσης ἀρετῆς, ἧς πλήρης ἐστὶν ὁ θεός (Hom. 7, p. 52). Cornelius a Lapide: ut sitis pleni omni sapientia, virtute et perfectione, maxime caritate, qua plenus est deus (p. 620).

Andere erklären den Schluß von V. 19 anders: Damit ihr zur Vollkommenheit gebracht werdet zur ganzen Fülle Gottes hin; πλήρωμα müßte dann in dem abstrakten Sinn von Fülle genommen werden = Vollbestand, Vollkommenheit; τοῦ θεοῦ wäre ein sog. charakteristischer Genetiv = Vollkommenheit, wie sie dem Wesen Gottes entspricht (vgl. Ewald a. a. O. 177). Die Interpretation kann nicht auf allgemeine Zustimmung rechnen; es geht nicht an, πληροῦσθαι im Sinne von „vollkommen werden“ zu nehmen; man hat bei der gewöhnlichen, erfüllt werden, stehen zu bleiben. Das tat Chrysostomus, da er die Worte des Apostels also erklärt: ὥστε

πληροῦσθαι πόσης ἀρετῆς (Hom. 7 ad c. 3, p. 52). Aber auch *πλήρωμα* bedeutet nicht Vollbestand und Vollkommenheit, sondern Fülle, und zwar id quo aliquid impletur.

V. 20 und 21 enthalten die den ersten, lehrhaften Teil wirkungsvoll abschließende Doxologie, in welche die eben für die Leser ausgesprochene Bitte ausmündet. Ähnlich gibt der Apostel auch im Römerbrief dem ersten, dogmatischen Teil einen Abschluß durch einen Lobpreis Gottes (11, 33—35); hier fügt sich derselbe vortrefflich an, indem Paulus damit ausdrückt, daß er mit Vertrauen und Zuversicht seine Bitte zu Gott richte, zu ihm dem Mächtigen und Gütigen. τῷ δυναμένῳ ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι = dem, der über alles hinaus zu tun vermag. Das eng zusammengehörige ὑπὲρ πάντα ποιῆσαι ist eine populäre Ausdrucksweise; dieselbe wird sofort näher erklärt durch ὑπερεκπερισσοῦ ὧν, letzteres statt τούτων ᾧ = weit hinaus über das, was wir bitten und erdenken = die Wirksamkeit seiner Macht geht weit über all das hinaus, was uns je zu bitten einfällt oder was wir uns vorstellen können sc. als möglichen Gegenstand unserer Bitte. Mit κατὰ δύναμιν gibt der Apostel den Maßstab zur Beurteilung der Macht Gottes an: gemäß, in Gemäßheit der Kraft, die sich in uns wirksam zeigt. ἐν ἡμῖν = in allen Gläubigen: sie alle haben in ihrer Rechtfertigung und Wiedergeburt die Gnadenmacht Gottes als eine wunderbare, über alle Maßen große erfahren. Zu ἡ δόξα ergänzt man insgemein εὔη, andere ἐστί; ersteres ist vorzuziehen; denn es entspricht ein Aufruf zum immerwährenden Lobpreis Gottes völlig dem hochfeierlichen Charakter der ganzen Schlußwendung: die ihm gebührende Ehre, der geziemende Lobpreis möge ihm sein, dargebracht werden in der Kirche, und zwar (καί) in Christus, welcher der Vermittler wie aller Gebete, so auch allen Dankes und Lobes ist. Während ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ den äußeren Bereich andeutet, bezeichnet ἐν Χριστῷ den inneren Bereich: die Gesamtheit der Gläubigen soll Gott preisen in Christus. Diese Lobpreisung soll ewig währen, wie ja auch die Kirche unvergänglich ist; denn sie hört mit dem Eintritt der Parusie nicht auf, sondern nimmt dann nur eine andere Gestalt an, indem sie in den Zustand der Vollendung eintritt. εἰς πάσας τὰς γενεάς: die Lobpreisung soll sich erstrecken in alle Generationen des Zeitlaufs der Zeitläufte hinein, d. h. über die Parusie hinaus in alle Ewigkeit. Mit ὁ αἰὼν τῶν αἰώνων wird die Dauer der Ewigkeit gemalt; γενεαί aber ist ebensowenig eigentlich zu nehmen wie αἰών; der ganze Ausdruck ist nur eine feierliche Umschreibung der Ewigkeit. Zu der Ausdrucksweise vgl. Gal 1, 5; Phil 4, 20; 1 Tim 1, 17; 2 Tim 4, 18; zu der Formel ἡ δόξα εἰς Hebr 13, 21; 1 Petr 4, 11; Offb 5, 13; 7, 12. Zu ἡ ἐκκλησία vgl. Gal 1, 13.

Der letzte Vers bereitete und bereitet Schwierigkeit. Die Lesart lautet sicher: *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ καὶ ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ. καὶ* fehlt zwar bei den Syrern; Ephräm hat: *Ipsi gloria per Iesum Christum ab ecclesia in omnibus generationibus in saecula saeculorum* (p. 149). Auch Chrysostomus berücksichtigt *καὶ* nicht; denn er schreibt: *ἀδτῷ ἡ δόξα, φησὶν, ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*, und gleich darauf: *ἀῤτη (ἡ ἐκκλησία) οὔδε μόνῃ μένειν εἰς τὸ διηνεκές* = ipsa semper stat; ähnlich Theodoret: *ἀδτῷ ἡ δόξα ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ*; doch unterscheidet Theodoret richtig den Lobpreis Gottes in der Zeit und den in der Ewigkeit: *ἀδτὸν παρὰ πάντων ὑμνεῖσθαι προσήκει ἔν τε τῷ παρόντι βίῳ καὶ ἐν τῷ μέλλοντι. καὶ* ist beizubehalten schon nach dem bekannten textkritischen Grundsatz: die schwierige Lesart verdient den Vorzug vor der leichten. Demnach ist vom Apostel ausgesprochen: Gott möge Ehre und Lobpreis dargebracht werden in der Kirche und in Christus Jesus in alle Ewigkeit hinein. Aber wie sind die beiden *ἐν* zu verstehen? Nach Thomas drückt der Apostel mit *ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ* aus: für all das, was Gott der Kirche erweist: *sit deo patri gloria in ecclesia id est pro his quae fecit in ecclesia, quam instituit; ἐν Χριστῷ* aber ist nach ihm gleich: durch Jesus Christus: *in Christo id est per Christum vel pro Christo, quem nobis dedit* (I. 8 ad c. 3, p. 304). Das sind geist- und sinnvolle Erklärungen, aber sie erscheinen zu frei, d. h. zu wenig den Wortlaut berücksichtigend. Das *ἐν Χριστῷ* unmittelbar mit *τῇ ἐκκλησίᾳ* zusammenzunehmen = in der christlichen Kirche, geht nicht an wegen des gut bezeugten *καὶ*; außerdem wäre diese Beifügung zu *τῇ ἐκκλησίᾳ* müßig, weil nach dem ganzen Zusammenhang von vornherein *ἡ ἐκκλησία* nur die christliche Kirche bezeichnen kann; vielmehr ist der Gedanke des Apostels: die Lobpreisung Gottes soll erfolgen in der Kirche und durch Vermittlung Christi Jesu; was die Kirche Gott an Gebeten, Lob und Dank darbringt, bringt sie dar in ihrer Vereinigung mit Christus, ihrem Haupte. Hieronymus spricht zur Erläuterung der Doxologie aus: *ipsi deo sit gloria, primum in ecclesia quae est pura, non habens maculam neque rugam et quae propterea gloriam dei recipere potest, quia corpus est Christi; deinde in Christo Iesu, quia in corpore assumpti hominis, cuius sunt universa membra credentium, omnis divinitas inhabitet corporaliter* (p. 492). Viktorin: *gloria in Christo Iesu et gloria in ecclesia* (p. 1270). *ἐν* braucht nicht beidemal in ganz gleichem Sinn gefaßt zu werden; es bedeutet vielmehr vor *ἐκκλησίᾳ* inmitten der Kirche und durch den Mund, vor *Χριστῷ* durch Vermittlung Christi Jesu.

Zweiter, paränetischer Teil.

4, 1 bis 6, 20.

Der Apostel hat bisher ausgeführt, daß in Jesus Christus Juden und Heiden mit Gott versöhnt, mit neuem, göttlichem Leben erfüllt und zur Einheit und Gemeinschaft in der Kirche vereinigt worden sind; er hat außerdem gezeigt, daß das neue den Gläubigen eingepflanzte Leben wächst und zunimmt, wenn sie es nicht hindern, sondern mit der Gnade mitwirken. Nunmehr geht er von der Belehrung zur Ermahnung über und zeigt, daß den Gläubigen die Pflicht obliege, entsprechend der widerfahrenen Berufung zu wandeln. Der

ins Christentum Eingetretene hat in sein Inneres eine geistige Triebkraft zum Guten aufgenommen; diese will zur Entfaltung gelangen; der Apostel nennt nun die Bedingungen, unter denen das grundgelegte Leben wachsen und gedeihen kann; er notiert die sittlichen Forderungen, die sich aus der Erfüllung mit den übernatürlichen Kräften ergeben, sowohl in Ansehung des Lebens in der Gemeinschaft als der individuellen Lebensführung.

§ 7.

Ermahnung zur Eintracht und Liebe.

4, 1—16.

1. So ermahne ich euch nun, ich der Gefangene im Herrn, würdig zu wandeln der Berufung, mit der ihr berufen wurdet, 2. mit aller Demut und Sanftmut, mit Langmut, einander ertragend in Liebe, 3. bestrebt, die Einheit des Geistes zu bewahren durch das Band des Friedens. 4. Ein Leib und ein Gott, wie ihr auch berufen wurdet in einer Hoffnung eurer Berufung. 5. Ein Herr, ein Glaube, eine Taufe, 6. ein Gott und Vater aller, der da ist über allen und durch alle und in allen. 7. Einem jeden von uns aber ward die Gnade verliehen nach dem Maße der Gabe Christi. 8. Darum heißt es: Hinaufgestiegen zur Höhe führte er gefangen Gefangenschaft, gab Gaben den Menschen. 9. Das „er stieg auf“, was ist's wenn nicht, daß er auch herabstieg in die unteren Teile der Erde? 10. Der hinabstieg, er eben ist es auch, der hinaufstieg über alle Himmel, damit er alles erfülle. 11. Und er gab die einen als Apostel, die andern als Propheten, die andern als Evangelisten, die andern als Hirten und Lehrer, 12. zwecks Vollbereitung der Gläubigen zum Werke des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi, 13. bis wir alle gelangen zur Einheit des Glaubens und zur Erkenntnis des Sohnes Gottes, zur Mannesreife, zum Maße des Alters der Fülle Christi, 14. damit wir nicht mehr unmündig seien, geschaukelt und umhergetrieben von jedem Winde der Lehre durch das Trugspiel der Menschen, durch Arglist behufs Verführung zum Irrtum, 15. vielmehr wahr seien und in der Liebe wachsen zu ihm hin in allen Stücken, der da ist das Haupt, Christus; 16. von welchem her der ganze Leib sich zusammenfügend und zusammenschließend durch jeglichen Bandes Dienst gemäß einer Wirksamkeit im Maße eines jeden einzelnen Teils das Wachstum des Leibes vollzieht zur Erbauung desselben in Liebe.

Paulus hat im Vorhergehenden den Reichtum der den Christen geschenkten Heilsgüter dargelegt und betont, daß er zu Gott bitte, es möge den Lesern eine vollkommene Erkenntnis von der Größe

des ihnen widerfahrenen Glückes gegeben werden; die bisher Heiden und Juden gewesen, sind zu einem neuen Leben erweckt, und sie, die bisher als Feinde einander gegenüberstanden, zu einer großen Gemeinschaft verbunden worden. Als Glieder dieser Gemeinschaft sollen sie die empfangene Lebenskraft wirksam erweisen. Daher spricht er hier zuerst über die Art der Einigkeit und Einheit; es ist eine solche in Glaube und Liebe; dieselbe besteht trotz der Mannigfaltigkeit der Gnadengaben in der Kirche und der Verschiedenheit der Ämter; gerade als solche Einheit in der Mannigfaltigkeit zeigt sich das wunderbare Walten Gottes.

V. 1. *παρακαλῶ οὖν*. Mit dieser Wendung wird der Übergang vom lehrhaften zum paränetischen Teil gemacht, genau so wie Röm 12, 1; *οὖν* führt das Folgende als Folgerung aus der bisherigen Darlegung über die gnavenvolle Berufung ein. Der erste Gedanke des Apostels in diesem Abschnitt ist: da Christus von Gott zum Haupte seiner Kirche erhoben worden ist, von welchem dem mystischen Leibe = den Gläubigen die Gnadenkräfte zufließen, so müssen diese vor allem als Glieder des Leibes in Eintracht und Liebe zusammenleben. Ähnlich wie 3, 1 bezeichnet sich Paulus als „den Gefesselten im Herrn“. *ἐν κυρίῳ* nämlich ist mit *ὁ δέσμιος* zu verbinden, nicht mit *παρακαλῶ*. Mit *κύριος* ist Jesus Christus gemeint; durch *ἐν κυρίῳ* charakterisiert er die Gefangenschaft als eine in Gemeinschaft mit dem Herrn, aus Liebe zu Jesus getragene; durch diesen Hinweis will er seine Ermahnung eindringlicher machen: wenn er in seine leidensvolle Lage aus Liebe zu Christus sich fügt und geduldig ausharrt, dann kann er doch wohl auch von den Lesern erwarten, daß sie Proben und Beweise der Liebe zu Christus geben, indem sie seine Ermahnung getreulich befolgen; ermahnt werden aber dieselben dazu, der Berufung, die ihnen widerfahren ist, würdig zu wandeln. Beachte *τῆς κλήσεως ἡς*: der Genetiv statt *ῆς*, mit welcher ihr —. Nun sind sie aber berufen worden zur Gemeinschaft Christi, Hausgenossen Gottes zu sein (2, 19); dieser Berufung allein angemessen ist ein auf wahrer Demut gegründeter Wandel in Liebe und Eintracht. *παρακαλῶ* gibt die Vulgata mit *obsecro* nicht genau; *παρακαλεῖν* bedeutet ermuntern, *προτρέπειν*.

ὁ δέσμιος ἐν κυρίῳ wird von den alten Exegeten ganz synonym genommen mit *ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ Ἰησοῦ*: der Dienst Christi hat mir Gefangenschaft gebracht. Ephräm erklärt: *vinctus in domino = pro domino nostro*. Chrysostomus bemüht sich besonders um Beleuchtung der Ausdrucksweise; er verweist auf Phm 9: *νυνὶ καὶ δέσμιος Χριστοῦ Ἰησοῦ*, und erläutert sie durch *δέσμιος διὰ τὸν Χριστόν* = um Christi willen, und preist das Glück einer solchen Gefangenschaft: *οὐδὲν γὰρ οὕτω λαμπρὸν ὡς δεσμὸς διὰ Χριστόν, ὡς αἱ ἀλύσεις αἱ περικείμεναι ταῖς ὁσίοις χερσίν*

ἐκείναις. Τοῦ ἀπόστολον εἶναι, τοῖ διδάσκαλον εἶναι, τοῦ εὐαγγελιστὴν εἶναι, τοῦτο λαμπρότερον, τὸ δέσμιον εἶναι διὰ τὸν Χριστόν (Hom. 8 ad c. 4, p. 55). Ähnlich Theodoret, der gleichfalls von einer Gefangenschaft „um Christi willen“ spricht: θαυμάσαι ἄξιον καὶ ἐν τούτοις τὸν θεῖον ἀπόστολον, ὅτι τοῖς διὰ τὸν Χριστόν δεσμοῖς ἐναβρύνεται (gloriatur) μᾶλλον ἢ βασιλεὺς διαδήματι. Derselbe hat sich auch seine Gedanken gemacht über die Erwähnung der Fesseln durch Paulus gerade an dieser Stelle: ἰκανὴ τῶν δεσμῶν ἡ μνήμη καὶ τοὺς λίαν ἀναληθείαν νοσοῦντας εἰς ἀρετὴν διεγείρει (p. 532). Mit Feinheit spricht darüber Thomas: inducit eos ad memoriam (vinculorum) quasi volens eos obligare. Zu οὖν, itaque, notiert er: So ermahne ich euch denn, da ihr von dem Herrn solcher Gnaden gewürdigt worden seid. ἐν κυρίῳ aber = in domino erläutert er durch propter dominum. Derselbe weiß sodann die Worte ἀξίως περιπατῆσαι κτλ. gut zu interpretieren durch die Sätze: si quis vocatus esset ad nobile regnum, indignum esset quod faceret opera rusticana; monet Ephesios quasi dicat: vocati estis, ut sitis cives sanctorum et domestici dei (2, 19); non est ergo dignum, ut faciatis opera terrena nec ut de mundanis curetis (p. 305).

V. 2. Hier beachte man a) die Konstruktion: ἀνεχόμενοι und nachher (in V. 3) σπουδάζοντες trotz ὑμᾶς in V. 1; diese nominativisch gehaltenen Partizipien erklären sich wohl, da der Sinn des in V. 1 Gesagten ist: ihr (ὕμῃς) sollt wandeln, sonach liegt eine Constructio κατὰ σύνεσιν vor; b) die präpositionalen Wendungen μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης κτλ., über deren Zusammenordnung keine harmonische Auffassung vorliegt. Den Vorzug dürfte die Verbindung derselben mit περιπατῆσαι verdienen vor der mit ἀνεχόμενοι, und zwar so, daß sowohl μετὰ ταπεινοφροσύνης καὶ πραότητος als auch μετὰ μακροθυμίας zu περιπατῆσαι gehört: wandeln mit aller Demut und Sanftmut, mit Geduld. Allerdings ist dann das dritte Glied asyndetisch den beiden ersten angereiht, welche durch καὶ verbunden sind und, da sie unter eine Präposition gestellt sind, als aufs engste zusammengehörig bezeichnet werden. πάσης gehört zu beiden Ausdrücken: mit aller Demut und Sanftmut. ταπεινοφροσύνη, oppositum ὑψηλὰ φρονεῖν (Röm 12, 16), jene Gesinnung ausdrückend, die im Bewußtsein der Berufung aus freier Gnade gering von sich denkt und gering sein will und gern sich unterordnet. Aus ihr geht hervor die Sanftmut, die sich manifestiert im Verhalten gegen den Nächsten, dessen Schwächen und Gebrechen, dessen ungestümem Andrängen gegenüber man Gelassenheit erweist. μετὰ μακροθυμίας ergänzt die beiden Bestimmungen. Das Substantiv bezeichnet Geduld. Gerade die Wiederholung der Präposition (μετὰ) weist entschieden rückwärts; die Ergänzung zu μετὰ ταπεινοφροσύνης καὶ πραότητος durch dieses Glied erscheint sehr glücklich: die fortdauernde Übung der Demut und Sanftmut verlangt mutvolle Ausdauer. ἐν ἀγάπῃ gehört unter allen Umständen zu ἀνεχόμενοι, nicht zu dem folgenden σπουδάζοντες, wie dies heute von den meisten Interpreten zugegeben wird: einander ertragend in Liebe; eben darum empfiehlt sich die Ver-

bindung auch der Worte *μετὰ μακροθυμίας* mit *ἀνεχόμενοι* nicht, obgleich an sich ein vernünftiger Sinn herauskäme: mit Langmut einander ertragend in Liebe; *ἀνεχόμενοι* hat in *ἐν ἀγάπῃ* eine nähere Bestimmung bei sich, und zwar eine völlig entsprechende; dieses einander in Liebe Ertragen schließt ein Ertragen in Langmut ein, weil wahre Liebe immer langmütig ist (1 Kor 13, 4). Zu *ἀξίως περιπατῆσαι* vgl. Kol 1, 10; 1 Thess 2, 12; Phil 1, 27¹.

V. 3. *σπουδάζοντες* ist parallel dem vorhergehenden *ἀνεχόμενοι*, dasselbe charakterisierend = dabei eifrig bestrebt, zu bewahren (Vulgata: solliciti) die Einheit des Geistes. *τὸ πνεῦμα*; gemeint ist damit nicht der menschliche Geist; eine solche Beziehung verbietet schon ein Blick auf V. 4, wo mit *πνεῦμα* sicher der Heilige Geist bezeichnet wird. Diese Bedeutung ist auch hier zu statuieren; es ist der Genetivus originis oder autoris = die Einheit, welche der Heilige Geist bewirkt. Der von dem erhöhten Christus den Aposteln und Jüngern erteilte Heilige Geist bewirkte vollkommene Einheit in der ersten Gemeinde, wie das Auftreten der Apostel am Pfingstfeste und in der darauf folgenden Zeit zeigt: die sofort beträchtlich vermehrte junge Gemeinde war ein Herz und eine Seele (Apg 2, 1 ff, besonders 2, 42 ff und 4, 37 ff). Dieselbe Wirkung tritt aber überall hervor, wo die an Christus gläubig Gewordenen durch Auflegung der Hände den Heiligen Geist empfangen: Einheit und Einmütigkeit infolge der Erfüllung mit demselben Geiste. Allein es gilt, die also gewirkte Einheit zu bewahren, zu pflegen, zu schützen gegen die fleischlichen Einflüsse, welche das Geistesleben beeinträchtigen und schließlich die Einheit zerstören; man denke an das Schicksal der Gemeinde in Korinth. *ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης*: in dem Bande des Friedens; die Worte gehören nicht zum folgenden Vers, sondern zum vorhergehenden. Der Genetiv ist appositionell, *ἐν* aber instrumental: bewahrt die Einheit, indem ihr erhaltet und pfleget den Frieden bzw. das Band, welches der Friede ist.

ταπεινοφροσύνη: es kann sich nicht lediglich um die Demut als soziale Tugend handeln, sondern um Demut im vollen Sinne des Wortes; es kommt vor allem das Verhältnis der Menschen bzw. Gläubigen zu Gott in Betracht: der Demütige beugt sich vor Gott in steter Erinnerung an den Abgrund des Elendes, aus welchem seine

¹ Wahlspruch des hl. Karl Borromäus: Humilitas caritas unitas. Karl nennt die Grundtugend des Christentums, die Demut, in der die ganze Lehre vom Kreuze nach Pauli Wort (Phil 2, 5—8) enthalten ist, zuerst gleichsam als die Grundlage, auf der sich das Gebäude der christlichen Liebestätigkeit mit seiner Krone, der Einheit erhebt. Anders in dem Wahlspruch des hl. Augustin (stammt nicht von ihm): in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.

mächtige Hand ihn herausgezogen und über welchem er ihn hält; er sagt sich stündlich und täglich: ich lebe nur von der Gnade. Es ist ja denkwürdig, daß das Wort *ταπεινοφροσύνη* erst geprägt wurde zur Bezeichnung der christlichen Demut; geläufig im Griechischen war wohl *ταπεινός* und *ταπεινώσις* für niedrig und Niedrigkeit; *ταπεινώσις*, wiederholt im Neuen Testament Lk 1, 48, Apg 8, 33 und Phil 3, 21 = Niedrigkeit, Elend, Hilflosigkeit, Bedeutungslosigkeit im Gegensatz zu hoher Stellung, Macht und Einfluß; *ταπεινοφροσύνη* aber kam nicht vor: erst der christliche Geist schuf das Wort, um damit die erhabene Tugend der Demut zu bezeichnen, welche das Fundament alles christlichen Lebens ist; der Hauptwert derselben ruht in der Gesinnung, in dem Geringdenken von sich selbst, in der fortwährenden Bereitwilligkeit, sich als arm, schwach, gebrechlich, als Sünder zu bekennen und alles von Gottes Liebe, Weisheit und Macht zu erwarten. Nicht umsonst stellt der Apostel *μετὰ ταπεινοφροσύνης* voran: wie die Demut die Grundlage der christlichen Lebensführung ist, so namentlich auch *condicio sine qua non* eines gedeihlichen Zusammenlebens der Gläubigen in der Gemeinschaft; auch Petrus legt den kleinasiatischen Christen eindringlich ans Herz die Worte: *τὴν ταπεινοφροσύνην ἐγκομβύσασθε* (1 Petr 5, 5). Schön bemerkt Chrysostomus: *τοῦτο ἀρετῆς πάσης ὑπόθεσις· ἂν ταπεινὸς ᾖ καὶ ἐννοήσῃς, τίς ὢν πῶς ἐσώθῃς* (beachte die beiden Fragen ganz nach griechischer Art unverbunden nebeneinander), *ἀφορμὴν πρὸς ἀρετὴν λαμβάνεις τὴν μνήμην* (*memoriam accipis occasionem ad virtutem*) . . . dann: *εἰδὼς ὅτι τὸ πᾶν τῆς χάριτός ἐστι συστέλλεις σαυτὸν*. Chrysostomus beschreibt hernach die Demut näherhin: *μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης, μὴ τῆς ἐν ῥήμασι μὴδὲ ἐν πράγμασι μόνους, ἀλλὰ καὶ ἐν σχήματι καὶ ἐν φθέγματι* (Hom. 9, p. 70); vielleicht hätte der Kirchenlehrer in erster Linie betonen können, daß Demut in der Gesinnung beruht. Thomas bemerkt zu V. 2: *docet, quomodo digne poterunt ambulare*; vor allem dringt er auf die dem Stolz entgegengesetzte Tugend der Demut, dann auf die eng damit zusammenhängende Sanftmut, die notwendig sei im Verkehr mit Menschen: *mansuetudo, quae mitigat rixas et pacem conservat*. Er verbindet wie schon Chrysostomus *μετὰ πάσης ταπεινοφροσύνης καὶ πραύτητος* mit *περιπατῆσαι*, und *ἐν ἀγάπῃ* verbindet er allein (ohne *μετὰ μακροθυμίας*) mit *ἀνεχόμενοι*, was er erklärt mit den Worten: *mutuo sustinentes defectus aliorum et hoc ex caritate, quia quando deficit aliquis, non debet statim corrigi nisi adsit locus et tempus, sed misericorditer expectari* (l. 1 ad c. 4, p. 306). *τοῦ πνεύματος* in V. 3 nehmen die Väter insgemein im Sinne von „der Heilige Geist“. So Ephräm: *concordiam spiritus sancti* (p. 149) = die durch den Heiligen Geist gewirkte Einheit. Ebenso Chrysostomus: *καθάπερ ἐν σώματι πνευμᾷ ἐστι τὸ πάντα συνέχον καὶ ἐν τι ποιοῦν τὸ ἐν διαφόροις ὃν μέλειαι, οὕτω δὴ καὶ ἐνταῦθα· διὰ γὰρ τοῦτο ἐδόθη τὸ πνεῦμα, ὅα τοὺς γένει καὶ τρόποις διαφόροις διεστηχότας ἐνώσῃ* (Hom. 9 ad c. 4, p. 72). Die Schlußworte *ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης* können nur bedeuten: indem ihr bewahret den Frieden, womit das Bewahren der Einheit des Geistes gegeben ist. Wenn der Apostel den bildlichen Begriff „das Band“ anwendet, so will er damit zum Ausdruck bringen, daß die Gemeinde der Gläubigen in diesem Falle zusammengehalten werde. Thomas bemerkt zu den Worten: *nulla rerum materialium coniunctio stare potest nisi ligetur aliquo vinculo; eodem modo nec coniunctio animorum per caritatem stare potest nisi ligetur; huiusmodi autem ligamen est pax* (l. 1 ad c. 4, p. 306).

V. 4. Der Apostel führt hier den Lesern die Momente zum Bewußtsein, welche ihnen als Motive dienen müssen, der eben gegebenen Ermahnung nachzukommen. Danach könnte man als Partikel *γάρ*

einfügen; außerdem ist ἐστί zu ergänzen, nicht etwa ἔστω = denn es ist ein Leib und ein Geist. σῶμα wie 1, 23 der mystische Leib Christi, die Kirche; Glieder des Leibes sind die einzelnen Gläubigen. Die Einheit und Einheitlichkeit der Kirche bewirkt der Heilige Geist (πνεῦμα); gleichwie jeder menschliche Leib einen Geist hat und in diesem der Grund seiner lebendigen Einheit liegt, so hat der Leib der Kirche den Geist Gottes, welcher alle Gläubigen durchströmt und so die Einheit zu einer organischen macht; καθώς... entsprechend dem, daß ihr auch berufen wurdet in einer Hoffnung eurer Berufung. ἐν nehmen manche im Sinne von εἰς: zu einer Hoffnung; es liege den Christen allen dasselbe Ziel, eine Hoffnung, nämlich die ewige Glückseligkeit, vor (ἐλπίς = res sperata). So namentlich Thomas (l. 1 ad c. 4, p. 306): in una spe id est in unam rem speratam, quae est effectus vocationis... vocavit nos in aeternam gloriam suam (1 Petr 5, 10). Allein diese Erklärung geht vom sprachlichen Standpunkt aus nicht an, vielmehr: ihr wurdet berufen mittels oder auf Grund derselben Hoffnung, insofern die Berufung auf das himmlische Ziel hinwies und es als Hoffnungsgut in Aussicht stellt. τῆς κλήσεως ist Genetiv der Zugehörigkeit = die Hoffnung, die zur göttlichen Berufung gehört, an sie gebunden ist, zugleich mit ihr dargeboten wird. Sonach ist der Gedanke des Apostels: dem entsprechend, daß ein Geist ist, wurdet ihr auch in einer Hoffnung berufen; der eine Geist bewirkt bei allen dasselbe, die Berufung in einer Hoffnung; vgl. Röm 5, 1—2; 1 Tim 1, 1; Kol 1, 27. Chrysostomus erklärt die Worte des Apostels also: ὁ θεὸς ὑμᾶς ἐπὶ τοῖς αὐτοῖς ἐκάλεσεν, was die lateinische Übersetzung wiedergibt mit: deus vos ad eadem vocavit, eine Übersetzung, welche indes nicht genau ist, da das griechische ἐπὶ cum Dativo vielmehr „auf Grund“ bedeutet; er fügt dann noch hinzu: οὐδὲν ἑτέρῳ πλέον ἀπένειμε τοῦ ἑτέρου · πᾶσιν ἀθανασίαν, πᾶσι ζωὴν αἰώνιον, πᾶσι δόξαν ἀθάνατον, πᾶσιν ἀδελφότητα, πᾶσι κληρονομίαν ἐχαρίσατο (Hom. 11, p. 79).

V. 5. Die Namhaftmachung der Einheitsmomente wird weitergeführt: es ist ein Herr; gemeint ist Jesus Christus (1 Kor 8, 6), der für alle gestorben und dann zur Rechten des Vaters erhöht worden ist, um als Paraklet für die Gläubigen zu walten (Apg 2, 33. 1 Jo 2, 1). Es ist ein Glaube; damit meint der Apostel durchaus nicht „ein und dieselbe gleichartige Heilszuversicht“, vielmehr die Glaubenslehre, so-nach fides quae creditur, fides im objektiven Sinne. Gegen diese Auffassung spricht keineswegs der sonstige paulinische Sprachgebrauch, da ἡ πίστις bei Paulus wiederholt im objektiven Sinne vorkommt (Gal 1, 23; 3, 23. Phil 1, 27; vgl. Apg 6, 7; 13, 8). Thomas entscheidet sich

nicht, ob ἡ πίστις subjektiv oder objektiv zu nehmen ist; er hält beides für möglich: una fides id est idem iubemini credere; idem et unum est quod creditur a cunctis fidelibus. Dann: alio modo una est fides id est unus habitus fidei quo creditur (l. 2 ad c. 4, p. 307). Eine Taufe: die Anfügung ist begreiflich; Glaube und Taufe hängen eng zusammen; wer die Taufe empfangen will, muß ein Bekenntnis des christlichen Glaubens, der christlichen Glaubenslehre ablegen; das war von Anfang so in der Kirche: die an seinen Namen glaubten und diesen Glauben bekannten, hatten Macht, Kinder Gottes zu werden sc. durch den Empfang der Taufe (Jo 1, 12); auf den Namen des Herrn Jesus Christus wurden οἱ πιστεύοντες getauft (Apg 2, 38; 8, 16 und 10, 48), d. h. auf das Bekenntnis hin, daß Jesus sei der Christus, und die Folge davon war, daß die Getauften in das Verhältnis der Zugehörigkeit zu Christus hineinversetzt, Glieder an seinem Leibe wurden (ἐβαπτίζοντο εἰς Χριστόν Gal 3, 27; Röm 6, 3 und zum Ganzen Kommentar zur Apostelgeschichte 50).

In dem ἐν βάπτισμα eine Bekämpfung der Falschlehre von mehreren Taufen (Valentinianer) finden zu wollen, ist verkehrt. Cornelius a Lapide führt zum Ganzen aus: omnibus Christianis unus est dominus, una est fides Christiana, unum baptisma, quo renati et Christiani effecti sunt; cum ergo unum omnes habeamus dominum, unam fidem, unum baptisma, quid restat nisi ut tot vinculis colligati, immo uniti amemus, colamus et servemus hanc spiritus unitatem? Ita Parisiis portae Sancti Antonii inscriptum visitur: un dieu, une foy, un roy, une loy (p. 623). Warum fügt wohl der Apostel nicht noch hinzu: ein Brot, eine Speise (die Eucharistie 2 Kor 11, 17 ff)? Einige meinen, der Grund der Unterlassung liege bloß in rhythmischen Rücksichten; indes wird man mit besserem Grund sagen, der Apostel beabsichtigte nicht eine vollständige Nennung aller Güter und Gnaden der Christenheit; verzichten aber wollte er keinesfalls auf die Erwähnung der Taufe, mit welcher der Christenstand anfängt.

V. 6. Ein Gott und Vater aller: die Erwähnung der Einheit Gottes begreift sich angesichts der Tendenz des ganzen Abschnitts: Paulus will die Gläubigen ermuntern, im Gemeinschaftsleben die Eintracht zu bewahren; darum legt er hier dar: alle sind Kinder des einen Gottes und einander gegenüber Brüder; nach dem Zusammenhang nämlich kann der Apostel nur an Christusgläubige denken, welche „Glieder an dem Leibe“ sind; als solche Glieder sind sie Kinder oder Söhne Gottes aus Gnade; sie dürfen mit Zuversicht hinzutreten zum Gnadenthron (3, 12), dürfen ihn mit der vertrauensvollen und jeglicher Erhörung sich sicher wissenden Anrede Vater nennen (vgl. Gal 4, 6; Röm 8, 26). Da sie alle denselben Vater haben und anrufen, so müssen sie als Brüder sich fühlen. Wie πάντων nach πατήρ zweifellos Maskulinum ist, so auch im gleich Folgenden: ὁ ἐπὶ πάν-

των κατ. = der über allen und durch alle und in allen ist. Allerdings ist die Erklärung von πάντων, ἐπὶ πάντων und ἐν πᾶσιν als Neutrum immer wieder versucht worden; die Vulgata nimmt so wenigstens das zweite πάντων = per omnia. Anders Ephräm: super omnes per providentiam et cum omnibus et in omnibus nobis (p. 149). Die Beifügung des nobis beim letzten Glied bemerken wir auch in der Vulgata; die maskulinische Bedeutung ist festzuhalten¹. Der Apostel hat Gläubige im Auge, und die Beziehung von ἡμῶν in V. 7 zu πάντες in V. 6 ist evident. Dann ist es unmöglich, ὁ ἐπὶ πάντων anders denn maskulinisch zu fassen = der über allen ist (vgl. Röm 9, 5); es bezeichnet die absolute Erhabenheit Gottes entsprechend dem Worte: Dein ist die Macht und die Herrlichkeit. In diese Macht und Herrlichkeit sind im Reiche Gottes oder in der Kirche alle Würden und Ämter eingeschlossen; wer solche bekleidet, muß die Oberherrlichkeit Gottes anerkennen und fortwährend respektieren; die Träger solcher Gewalten und Ämter müssen sich als die von Gott Beauftragten ansehen und niemals vergessen, daß sie ihm für die Verwaltung strenge Rechenschaft geben müssen. διὰ πάντων = Gott wirkt durch alle Glieder des einen Leibes Christi mittels seiner Gnadengaben; alle sind nur Organe Gottes, durch welche dieser sich wirksam erweist zur Erbauung der Gemeinde der Heiligen und zu seiner Ehre und Verherrlichung; endlich ἐν πᾶσιν = der in allen ist; damit bezeichnet der Apostel die Einwohnung Gottes durch seinen Geist, wie Ambrosiaster (p. 386) richtig gesehen hat.

V. 7. Paulus hat im Vorhergehenden nachdrücklich die Einheit des Christenstandes und die Gemeinsamkeit des Besitzes der Güter des Gottesreiches betont; nunmehr macht er eine Art Einschränkung oder Einrede. So wenigstens hat schon Chrysostomus sich über den Zusammenhang ausgesprochen und gewiß mit Recht: τί οὖν, φησί, πόθεν τὰ χαρίσματα διάφορα = quid ergo, undenam sunt diversa charismata? (Hom. 10 ad c. 4, p. 80): es ist nur ein Herr, ein Glaube, eine Taufe usw.; gleichwohl ward einem jeden einzelnen von uns die Gnade nach dem Maße der Gabe Christi gegeben. So ist denn der Gedankenzusammenhang: Gleichwie Christus uns die Schätze der Gnade erworben hat, so ist er auch von Gott als Herr und Spender der Gnade eingesetzt; die Verteilung der Gnade ist eine mannigfaltige:

¹ Theodor: ἐν πᾶσιν ἡμῶν εἶναι καὶ οἰκεῖν πιστευόμενος (ed. Swete 165). Ambrosiaster: in omnibus nobis id est fidelibus: in nobis est per confessionem, quia eum fatemur et quia spiritum suum dedit nobis, per quem sine dubio in nobis est (p. 386).

aber das stört die kirchliche Einheit nicht; diese Mannigfaltigkeit trägt vielmehr zur harmonischen Schönheit des Ganzen bei, wenn jeder, wie Gott es will, die ihm verliehene Gnade zum Wohle des mystischen Leibes Christi gebraucht. *κατὰ τὸ μέτρον τῆς δωρεᾶς* = nach dem Maß der Gabe Christi, d. h. je nachdem Christus seine Gabe = die *χάρις* bemessen hat (Röm 12, 3 und 6). Auf *τοῦ Χριστοῦ* liegt keineswegs der Ton, vielmehr wird dadurch die volle Freiheit und Unabhängigkeit Christi in der verschiedenartigen Zumessung der Gnade betont. Theodor zu wenig scharf: *εἰ δὲ ἰδίῳ τι χάρισμα ἕκαστος ἡμῶν ἔχει, ἡ διαφορά γέρονε, καθὼς τὴν ἑαυτοῦ δωρεὰν ἐκάστω ἡμῶν ὁ δεσπότης ἐπεμέτρησε Χριστός* (ed. Swete 105 f). Bestimmter lautet in dieser Beziehung die Sprache des Chrysostomus. Er berücksichtigt bei seiner zutreffenden Ausführung als Parallele Mt 25, 14 ff und sagt: *εἰ δέ τι πλεον ὁ δεῖνα ἔχει ἐν τῷ χαρίσματι, μὴ ἄλγει, ἐπεὶ καὶ ὁ πόνος αὐτῷ πλείων ἐστί, καὶ ὁ τὰ πέντε τάλαντα λαβὼν πέντε ἀπητέϊτο, ὁ δὲ τὰ δύο, δύο μόνον προσήνεγκε, καὶ οὐδὲν ἔλαττον ἔσχεν ἐκείνου*. Der Kirchenlehrer fehlte hierbei nur insofern, als er schließlich ausspricht: *κατὰ τὸ μέτρον τουτέστιν οὐ πρὸς τὴν ἡμετέραν ἀξίαν* (Hom. 11 ad c. 4, p. 81). An diesen Gegensatz dachte hier der Apostel nicht; er will nur wie die Verschiedenheit der Verteilung, so die vollkommene Freiheit Christi in Zuweisung der Gnade urgieren. So fährt er denn in

V. 8 fort: weshalb es heißt. Man übersehe nicht den engen Anschluß an V. 7: Der Apostel gibt hier eine Bestätigung des vorhin Gesagten durch die Schrift: Christus ist völlig frei in der Verteilung der Gnade; darum sagt die Schrift von ihm: er habe als Erhöhter Gaben gegeben den Menschen. Zu *λέγει* (vgl. 5, 14) ist wohl *ὁ θεός* zu ergänzen oder *ἡ γραφή*; die Hauptsache ist, daß diese Zitationsformel sich auch sonst in den paulinischen Briefen findet (Gal 3, 16. 2 Kor 6, 2. Röm 15, 10, sowie im Hebräerbrief, zu letzterem vgl. Einl. 2 S. 576); die Ergänzung durch *ὁ λέγων* = der als bekannt vorausgesetzte Schriftsteller bzw. der Sänger dürfte sich nicht empfehlen. Das Zitat ist aus Ps 68, 19, doch mit einiger Abänderung. In dem Psalm sind die Worte auf Gott bezogen, der wie ein großer König im Siegeswagen Einzug hält auf der Höhe des Sionsberges; ihn begleiten die Gefangenen, die er sich gemacht hat; auf dem heiligen Berg angekommen, empfängt er Geschenke von Menschen, die, einst widerpenstig gegen ihn, seinen heiligen Bund und sein auserwähltes Volk, der heiligen Gemeinde einverleibt werden. Der Septuagintatext hat in Übereinstimmung mit dem Urtext den Satz in der zweiten Person, und zwar im Verbum finitum: du stiegst auf zur Höhe, führtest Gefangene; der zweite Halbvers aber lautet: *ἐλάβες δόματα ἐν ἀν-*

ῥωπφ. Die Veränderung der zweiten Person in die dritte durch den Apostel, welcher die Psalmstelle typisch deutet und auf Christus anwendet, bewirkt an dem Sinne keine wesentliche Veränderung. Bedeutungsvoll ist nur, daß er den Messias Gaben an Menschen = Menschen (Dativ) geben, anstatt solche empfangen läßt. Indes würdige man, daß schon der chaldäische Paraphrast und die Peschito übersetzen: du gabest Geschenke den Menschenkindern. Wie kommt dies? Daher, daß das an der Psalmstelle gebrauchte Verbum ܡܬܬܢܐ sehr häufig den prägnanten Sinn hat: nehmen und geben, z. B. Gn 15, 9; 18, 5; 27, 9 und 13 und besonders 1 Kg 17, 10—11. In diesem Sinn faßte der Apostel, hier einer alten traditionellen Auslegung folgend, jenes Verbum: Christus nahm Geschenke und gab sie an (hebräisch נתן, griechisch ἐν, als Ausdruck der Zielbewegung) Menschen; danach wäre der Sinn der ganzen Stelle: Christus, als er bei seiner Himmelfahrt zur Höhe fuhr, hat Gefangenschaft (abstractum pro concreto) = Gefangene gefangen geführt, in den Himmel mitgebracht. Wer sind diese Gefangenen? Nicht etwa die Gerechten des Alten Bundes, die bis dahin in der Vorhölle waren, auch nicht die für das Evangelium Gewonnenen, welche als die Erbeuteten erscheinen, sondern die von Christus im Kampfe überwundenen Feinde entsprechend den im Psalm genannten Feinden, welche der siegende Gott mit sich führt, sonach der Satan und die bösen Engel, Sünde und Tod. Endlich ἔδωκεν: als der Erhöhte gab er Gaben den Menschen. Gemeint sind die Güter und Gnaden, welche er durch das Erlösungswerk, namentlich durch sein Leiden und Sterben, vom Vater verdient hat, besonders die Gaben des Heiligen Geistes; diese verschenkte er nach freiem Ermessen als seine Gaben den Menschen¹.

In V. 9 und 10 fügt Paulus bei: das „er stieg auf“, was ist es, wenn nicht, daß er auch hinabstieg in die Niederungen der Erde? Der herabstieg, er gerade ist es auch, der hinaufstieg, um zu erfüllen alles; es gilt von ihm beides, sowohl das Herab- als das Hinaufgestiegensein. Mit diesen Worten will Paulus nicht einfach zeigen, daß Christus, der zum Himmel hinaufstieg, vorher auf die Erde herabgestiegen = Mensch geworden ist; das wußten alle seine Leser: vielmehr ist der Sinn der Argumentation: der siegreiche Einzug in den Himmel oder die Erhöhung und die damit verbundene Austeilung der Gnade erfolgte, weil Christus vorher sich erniedrigt, die Gestalt des Knechtes angenommen, dem Vater für die Sünden

¹ Ephräm zu dona dedit: illud est, quod in adimplemento Pentecostae distribuit deditque discipulis (p. 150).

der Menschen Genugtuung geleistet und reiche Verdienste für sie gewonnen hat. Der Apostel erweist damit einmal den Grund der Erhöhung: er ist erhöht worden, weil er vorher die tiefste Erniedrigung verkostet hat (vgl. Phil 2, 9—11), sodann die Berechtigung des Erhöhten zur Mitteilung der Gnaden und Gaben an die Menschen nach freiem Ermessen: er hat dieselben durch seine Erniedrigung und sein Werk auf Erden verdient. Unter dem Herabsteigen Christi wollen freilich manche den *descensus Christi ad inferos* verstehen = er stieg hinab in die Örtlichkeiten, welche tiefer sind als die Erde = in die Scheol, in die Unterwelt (vgl. Apg 2, 27 und 31; 1 Petr 3, 19; 4, 6; Lk 23, 43; Röm 10, 7; Phil 2, 10). Vom sprachlich-grammatischen Standpunkt aus ist gegen diese Erklärung nichts zu erinnern (vergleiche außerdem *εἰς τὰ κατώτατα τῆς γῆς* Ps 63, 10 und *ἐν τοῖς κατωτάτοις τῆς γῆς* Ps 139, 15, beidemal auf die Scheol gehend), wohl aber, sobald man den Zweck der ganzen Ausführung berücksichtigt, zu zeigen nämlich, daß Christo als dem Erhöhten das freie Verfügungsrecht über alle Gaben und Güter zusteht; das Eindringen Christi in den Hades, oder wenn man anders wollte, der Hingang Christi in das Grab ist nicht geeignet klar zu machen, warum er erhöht ward und als der Erhöhte das Recht hat, die Gaben nach freiem Ermessen auszuteilen; wohl aber macht dies klar das Herabsteigen Christi auf die Erde oder die Menschwerdung bzw. die damit verbundene tiefste Erniedrigung; dadurch verdiente er die Erhöhung, und durch das auf der Erde vollbrachte Werk verdiente er die Gnaden, welche er als der Erhöhte austellt. *τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς* oder auch *τὰ κατώτερα τῆς γῆς*, ohne *μέρη*, bedeutet die tiefer gelegenen, die unteren Regionen; der Genetiv ist Genetivus appositionis = nach den unteren Räumen, nämlich der Erde; der Komparativ *κατώτερα* erklärt sich aus der Anschauung, daß die irdischen Regionen drunten sind, unterhalb des Himmels. Der Ausdruck „die unteren Regionen“ oder „die Niederungen“ erklärt sich ohne weiteres als starke Antithese zu *ὑψος*: Christus ist erhöht worden zur Rechten des Vaters, hat im obersten Himmel seinen Thron aufgeschlagen, wo er herrscht und von wo er seine Gaben den Menschen spendet bzw. alles erfüllt (*ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν*). *ἵνα τὰ πάντα πληρώσῃ* = alle Menschen, die ganze Gemeinschaft der Kirche erfüllt er mit seiner Gnade, mit seiner Kraft, mit seinem Leben. Dieser Aufgabe wird der Erhöhte sich unterziehen bis ans Ende der Tage. Zum Gedanken vgl. 1, 22 und 23. Man beachte noch den asyndetischen Anschluß der Worte in V. 10: *ὁ καταβὰς* . . . der Herabgestiegene, eben er (*αὐτός*) oder er und kein anderer ist auch der Hinaufgestiegene; die

Identität der Subjekte ist damit sehr stark betont; *ἵνα* aber schließt sich an *ὁ ἀναβάς* an: das Hinaufgestiegensein ist erfolgt, damit er nun alles erfülle. Unter *τὰ πάντα* ist gewiß in erster Linie die Gemeinschaft der Gläubigen oder die Kirche gemeint; indes begreift sich die generelle Wendung; denn die gesamte Schöpfung partizipiert an den Gnaden und Verdiensten, welche Jesus Christus durch sein Werk erworben hat und der Menschheit zuwendet. *ὑπεράνω πάντων τῶν οὐρανῶν*: die Erhöhung über alle Himmel; der Ausdruck weist auf *ἀναβάς εἰς ὕψος* zurück, das *ὕψος* näher bestimmend; es liegt demselben die Vorstellung von sieben Himmeln zu Grunde. In dieser Beziehung ist schon bedeutsam, daß wiederholt im Neuen Testament und speziell bei Paulus von einer Auffahrt Jesu in die Himmel die Rede ist (6. 9. Kol 4, 1. 1 Thess 1, 10. Hebr 8, 1), sodann davon, daß er höher geworden sei als die Himmel (Hebr 7, 26), daß er die Himmel durchschritten habe (Hebr 4, 14); allerdings findet sich auch der Ausdruck, Jesus sei in den Himmel eingegangen (Hebr 9, 24). Wenn der Singular gebraucht ist, so soll schlicht und einfach ausgesprochen werden, daß Jesus von dieser Welt der Menschen hinweg zu Gott ging; durch den Gebrauch des Plurals bzw. durch eine Ausdrucksweise wie die vorliegende will angedeutet werden, daß Jesus mit seiner menschlichen Natur über alle irdischen Schranken hinaus in die unmittelbarste Nähe des überweltlichen Gottes zur schlechthinigen Machtstellung erhöht und erhoben worden sei. Wie sehr es dem Apostel um Betonung gerade dieses Gedankens zu tun war, ersieht man aus der Verwendung der Psalmstelle, von welcher er die Worte *ἀναβάς εἰς ὕψος*, sie auf Christus beziehend, an die Spitze setzt.

Die Worte *ῥηχαλώτσουσιν αἰχμαλωσίαν* verdienen alle Aufmerksamkeit. Im Psalm selbst sind gefangene Feinde gemeint, die der siegende Gott im Triumphzuge mit sich führt. Alte Erklärer dachten bei Auslegung unserer Stelle an die befreiten Seelen der Unterwelt, die bis dahin Gefangenen, aber durch Christus Erlösten, die Gerechten des Alten Bundes. So schon Justin der Märtyrer (Dial. c. Tryph. 39); ebenso Ambrosiaster, der dabei auf Mt 27, 52 verweist: *ascendens induxit in coelos, ex quibus aliquanti resurgentes in corporibus multis apparuerunt ad testimonium evictae mortis, ut qui forte Christi resurrectionem credituri non essent, ex horum resurrectione, quos mortuos scirent, rei fierent* (p. 386 f). Hier ist Mt 27, 52 ganz unrichtig interpretiert; siehe dazu meine Leidensgeschichte S. 435 f; es folgen dem Justin Hieronymus und andere. Cornelius a Lapide führt diese Ansicht mit den Worten vor: *Patriarchas, prophetas aliosque sanctos erutos captivitate inferni sanctaque et beata iam Christi captivitate captivos, Christus triumphans secum in coelum duxit* (p. 626). Man kann diese Erklärung nicht akzeptieren. Dieselbe harmoniert nicht mit dem in der Psalmstelle zu Grunde liegenden Bild vom Triumph. Dieses Bedenken kommt in Wegfall bei der zweiten Interpretation: die Gefangenen sind die von Christus im Kampfe über-

wundenen Feinde: Satan, Sünde und Tod; durch Christi Auferstehung und Erhöhung sind diese seiner Gewalt untertan geworden; er hat sie als Kriegsgefangene eingebracht; dieses Einbringen ist freilich nicht im eigentlichen Sinn zu verstehen, als ob diese Mächte fernerhin als Gefangene im Himmel aufbewahrt würden, sondern nur in dem Sinne, daß durch seine Auffahrt die Überwindung dieser Mächte tatsächlich sich erwiesen hat; die schließliche und endgültige Überwindung dieser Mächte erfolgt allerdings erst beim Eintritt der Parusie. Man denke an den Ausdruck „den Stachel des Todes zertreten“, *calcarea aculeum mortis*. Derselbe begegnet uns a) in dem neuen von Morin entdeckten und veröffentlichten *Symbolum* des Hieronymus (*Revue bénédict.* 1904, Janvier, p. 1—9; *Anecd. Maredsolana* III, 3, 199; vgl. *Revue d'Histoire et de Littérature relig.* 1904, n. 3, p. 209—235). Der betreffende Satz lautet: *qui . . . passus est passione sub Pontio Pilato sub Herode rege, crucifixus, sepultus descendit ad inferna, calcavit aculeum mortis, tertia die resurrexit, apparuit apostolis.* b) In der Strophe des alten Te Deum: *tu devicto mortis aculeo aperuisti credentibus regna coelorum.* c) In der Oratio II des Cyprian von Antiochien, welche unter die Schriften des Cyprian von Karthago hineingeraten ist (*Opera Cypriani*, ed. Hartel, Append. p. 151): *qui passus es sub Pontio Pilato optimam confessionem* (vgl. 1 Tim 6, 13), *crucifixus descendisti et conculcasti aculeum mortis, qui dixisti: ubi est aculeus mortis, ubi est mors? devicta est mors, devictus est inimicus diabolus etc.* So ist denn der Sinn unserer Stelle: er stieg auf zur Höhe, hat die besiegten Feinde gefangen geführt, zur Rechten des Vaters sich gesetzt und als der Erhöhte Gaben gegeben; was der Apostel betonen will, ist dies: die Verleihung der Gaben an die Menschen seitens des Erhöhten erfolgte erst nach Besiegung der Feinde. Das ist die Auffassung des Chrysostomus, der zur Stelle schreibt: *καὶ ποίαν αἰχμαλωσίαν φησί; τὴν τοῦ διαβόλου· αἰχμαλῶτον γὰρ τὸν τύραννον ἔλαβε, τὸν διάβολον λέγω, καὶ τὸν θάνατον καὶ τὴν ἀρὰν καὶ τὴν ἁμαρτίαν* (Hom. 11 ad c. 4, p. 82). Als ersten Zeugen darf man⁶ aber jetzt den Irenäus anführen, dessen Bezugnahme auf unsere Stelle und nähere Erläuterung in der neuentdeckten *ἐπίδειξις* unser Interesse in hohem Grade erregt; er führt erst die Psalmstelle an und sagt dann: unter Gefangenen meint er die Vernichtung der Herrschaft der empörischen Engel (c. 83, p. 44); es liegt somit nach Irenäus derselbe Gedanke vor wie Kol 2, 15. Richtig ist, daß eine kleine Inkongruenz zurückbleibt: *ἀναβάς εἰς ὕψος* erscheint, genau genommen, vorzeitig gegenüber dem „Gefangennehmen“; *ἀναβάς ἔδωκεν* paßt vorzüglich zusammen: aufgestiegen und sich gesetzt habend zur Rechten des Vaters verlieh er Menschen Gaben, ganz wie Apg 2, 33; dagegen würde man mit Beziehung auf *ἡχημαλώτευσεν* lieber *ἀναβαίνων* erwarten. Allein diese Eigentümlichkeit erklärt sich aus der Abänderung der Psalmstelle (Participium statt Verbum finitum); den Nachdruck legt Paulus auf die Worte: *ἀναβάς ἔδωκεν δόματα*; Irenäus, da er die Stelle zitiert, übersetzt denn auch nach dem hebräischen Text: er ist zur Höhe emporgestiegen, hat Gefangene fortgeführt; er nahm, verlieh (sehr interessant!) Gaben. Man wird somit bei dieser Auffassung verharren. Viele Väter und spätere Exegeten verstehen die Gefangennahme von der Erbeutung der für das Evangelium Gewonnenen, der Erlösten. So namentlich Theodoret: *οὐ γὰρ ἐλευθέρους ὄντας ἡμᾶς ἡχημαλώτευσεν, ἀλλ' ὑπὸ τοῦ διαβόλου γεγενημένους ἀντηχημαλώτευσεν καὶ τὴν ἐλευθερίαν ἡμῖν ἔδωρήσατο* (p. 533); so auch Ephräm: *convertit ille captivitatem quae captivata erat ab errore fallaciae*. Ganz ebenso Thomas: *captivam duxit captivitatem, eos scilicet, quos diabolus captivaverat; humanum enim genus captivatum erat* (I. 2 ad c. 4, p. 308). Unter den Neueren vertreten diese Ansicht Wohlenberg (a. a. O. 33) und Ewald (a. a. O. 189): diese weisen hin auf

die sprachliche Form: ἀναβάς ἡχμαλώτευσε; danach könne es sich nur um eine nach der Himmelfahrt geschehene Tatsache handeln, und zwar um eine solche, welche auf einen siegreichen Kampf zurückweist. Indes wurde gerade darüber schon Rechenschaft gegeben; die Hauptsache ist dem Apostel ἀναβάς.. ἔδωκεν; man beachte außerdem wohl, daß die Ausdrucksweise ἡχμαλώτευσεν αἰχμαλωσίαν gar nicht bedeutet: Gefangenschaft = Gefangene befreien, sondern Gefangene erbeuten, einbringen. κατέβη κτλ. in V. 9 soll nach Alten und Neueren das Eindringen Christi in das Reich des Todes, den descensus ad inferos, bezeichnen oder auch den Hingang desselben an den Ort der Toten oder in das Grab. Ephräm: in infernum; istud est inferior pars terrae (p. 159); Ambrosiaster: triumphato diabolo descendit in cor terrae, ut ostensio eius praedicatio esset mortuorum et quotquot cupidi eius essent, liberarentur (p. 387). Ebenso Viktorin (p. 1274), Hieronymus (Kommentar p. 499) und Dionysius Carthusianus: in inferiores partes terrae id est ad limbum patrum; inde captivam duxit captivitatem, sanctos omnesque omnino purgatos. Theodoret legt das καταβαίνειν εἰς ... vom Tode aus: κατώτερα μέρη τῆς γῆς θάνατον ἐκάλεσεν (p. 533). Ebenso bestimmt Chrysostomus: τὰ κατώτερα μέρη τῆς γῆς τὸν θάνατον φησί (Hom. 11 ad c. 4, p. 81). Doch hat auch die dritte Auffassung, es sei das Herabsteigen Christi in der Menschwerdung gemeint, schon im Altertum Vertreter; ein solcher ist Theodor von Mopsvestia: in inferiores autem partes ipsam terram nominat in comparatione coeli (Swete p. 167). Thomas redet von der Auffassung in diesem Sinne: per inferiores partes terrae intelleguntur istae partes terrae, in quibus nos habitamus, quae dicuntur inferiores eo quod sunt infra coelum et aërem; in has partes terrae dicitur descendisse filius dei non motu locali, sed assumptione inferioris et terrenae naturae (Phil 2, 7). Daneben aber erwähnt Thomas auch die andere Auffassung: alio modo potest intellegi (p. 309).

V. 11. Hier kommt der Apostel auf die besonderen zur Verwaltung der Ämter und Dienste im Hause Gottes von dem erhöhten Christus verliehenen Gnaden zu sprechen und gibt eine kurze Darlegung derselben: αὐτός weist zurück auf αὐτός in V. 10 = eben er, der nach seiner Selbsterniedrigung über alle Himmel Erhöhte ist es, der auch gab. ἔδωκεν: er gab sie als Apostel, indem er sie durch die ihnen verliehenen Gnaden zu solchen machte. Es erscheint als verfehlt, ἔδωκεν ohne weiteres im Sinne von ἔθετο = er hat gesetzt (ähnlich wie das hebräische קָדַם) zu nehmen. Denn ἔδωκεν blickt zurück auf ἐδόθη in V. 7 und zugleich auf ἔδωκε des Zitats in V. 8; dazu bildet ἔδωκε den Kommentar. Über den Sinn der apostolischen Worte gibt Aufschluß das, was der Heiland selbst über die Berufung zum Hirtenamt der Kirche ausgesprochen hat (Jo c. 10): Jeder, der ein kirchliches Amt verwalten soll, muß von Gott berufen und durch besondere Gnade Gottes ausgerüstet sein. Nun hat es Gott gefallen, verschiedene Ämter und Tätigkeiten in der Kirche zu bestimmen, die auf besonderen Gnadengaben beruhen. Paulus zählt die wichtigsten derselben hier auf. In der Aufzählung nennt er zuerst die Apostel (absteigende Klimax). Ihnen kam die erste Stellung zu; gemeint sind aber die Apostel im engeren Sinn, die zwölf nebst

Paulus¹. Da Subjekt zu ἔδωκεν nach dem Zusammenhang der erhöhte Christus ist, möchte man dabei an Matthias und Paulus allein denken, deren Berufung nach der Himmelfahrt des Herrn erfolgte; indes ist bezüglich der übrigen Apostel zu beachten, daß ἔδωκεν auch auf sie paßt; zwar erhielten sie Berufung und Sendung noch während des Erdenwandels Jesu; aber effektiv wurde dieselbe (von der probeweisen Aussendung ist dabei abzusehen) erst nach der Auferstehung und Himmelfahrt Jesu infolge Ausgießung des Heiligen Geistes². Es folgen wie 1 Kor 12, 28 die Propheten des Neuen Bundes³. Diese (vgl. 2, 20) haben gleichfalls keine lokale gemeindliche Stellung, sondern mehr eine ökumenisch-kirchliche; sie vollziehen eine erleuchtende, vielfach auch über die Zukunft des Reiches Christi Licht verbreitende Tätigkeit. Sie werden unmittelbar nach den Aposteln aufgezählt: wenn die letzteren durch ihre Missionstätigkeit Gemeinden gegründet und eine Anzahl von Gläubigen gewonnen hatten, bestärkten die geistbegabten Propheten die Neophyten durch ihre Aufschlüsse über die christlichen Wahrheiten in der Lehre und vermittelten ihnen die Kenntnis übernatürlicher Dinge. In dritter Linie werden die Evangelisten genannt: es waren dies in der apostolischen Kirche Männer, welche die Verkündigung und Ausbreitung der frohen Botschaft als speziellen Beruf ausübten; die Abfassung evangelischer Schriften hat mit ihrer Aufgabe gar nichts zu tun, wie sich hier namentlich auch aus der Zusammenstellung derselben mit den Lehrern und Hirten ergibt. Es waren vielmehr Männer, welche das als Gabe und Beruf hatten, das Evangelium sowohl schon gläubig Gewordenen als noch Ungläubigen zu predigen. Wenn man diese Evangelisten schon als die Kolonisatoren bezeichnet hat, welche den Bahnen und dem Vorbild der Apostel folgend da, wo diese das Kreuz aufgepflanzt, die Verkündigung an den noch nicht christianisierten Einwohnern und Umwohnern vornahmen (Ewald a. a. O. 192), so ist damit jedenfalls kein wesentlicher Zug von dem Bild der Evangelisten namhaft gemacht; denn was die Apostelgeschichte von dem Evangelisten Philippus erzählt, lautet dahin, daß er zunächst in Samarien und nachher in verschiedenen

¹ Unrichtig notiert Ephräm zu apostolos: duodecim et septuaginta duos; letztere sind nicht mitgemeint.

² Thomas: Apostoli primo loco ponuntur, quia ipsi privilegiati fuerunt in omnibus donis Christi; habuerunt enim plenitudinem gratiae et sapientiae, habuerunt etiam copiam eloquentiae ad annuntiandum evangelium; habuerunt praerogativam auctoritatis et potentiae, quantum ad curam dominici gregis.

³ Hieronymus, Kommentar 500; Viktorin p. 1275; Dionysius Carth.: prophetas id est futurorum praeenuntiatores ut erat Agabus.

Teilen Palästinas das Wort verkündet und dann in Cäsarea seinen Sitz genommen habe, um dort im Dienst des Evangeliums wirksam zu sein (Apg 8, 5 ff; 8, 40; 21, 8). Man dürfte demnach richtiger sagen: der Evangelist übte seine Wirksamkeit sowohl auf Wanderungen als auch bei Ansässigkeit an einem bestimmten Orte aus. Dabei wird man anzunehmen haben, daß die Wirksamkeit „der Verkünder des Evangeliums“ in steter Verbindung mit den Aposteln vor sich ging, wie denn auch die des Philippus in Samarien eine Ergänzung fand durch das Eingreifen des Petrus und Johannes. Wenn 2 Tim 4, 5 Timotheus gleichfalls als Evangelist eingeführt wird, so folgt daraus keineswegs, daß dieser als apostolischer Vikar und Delegat bald hier bald dort predigte; vielmehr will Paulus seinem Schüler nahelegen, daß zur Erfüllung seines Amtes als eines kirchlichen Vorstehers oder Bischofs das *εὐαγγελίζεσθαι*, das Unterrichten der Gläubigen betreffs der Befolgung der christlichen Wahrheiten im Leben gehöre¹. Endlich „Hirten und Lehrer“; damit sind dieselben Persönlichkeiten charakterisiert, nicht etwa zwei Klassen. Theodoret denkt an kirchliche Beamte, welche in den bereits gegründeten Gemeinden als Leiter und Lehrer fungierten: *ποιμένας καὶ διδασκάλους, τοὺς κατὰ πόλιν καὶ χώραν ἀφορισμένους λέγει. οὗ δὲ χάριν αὐτοὺς μετὰ τοὺς εὐαγγελιστὰς τέθεικεν, ἑπειδὴ ἐκεῖνοι περνιόντες ἐκέρυττον* (p. 536); es sind nach Theodoret Gemeindevorsteher, d. h. *ἐπίσκοποι*, welche die Herde der Gläubigen zu weiden und zu leiten hatten; diese mußten ja, wie man aus 1 Tim 2, 2 (vgl. Tit 1, 9) ersieht, bei ihrer Berufung und Bestellung Lehrtüchtigkeit besitzen; immer aufs neue legt Paulus dem Bischof Timotheus die Erfüllung des Lehrberufes ans Herz (vgl. besonders 2 Tim 4, 1 ff); die Lehrtätigkeit blieb auch später stets mit dem Amte der *ποιμένες* oder Bischöfe verbunden. Hieronymus spricht in dieser Beziehung aus: *nemo pastoris sibi nomen assumere debet nisi possit docere quos pascit*; vgl. Viktorin p. 1275. Danach war jeder *ποιμήν* ein *διδάσκαλος*, aber nicht jeder *διδάσκαλος* auch ein *ποιμήν*. So viel ist wohl sicher: Paulus wollte hier die kirchlichen Dienste und Ämter namhaft machen, aber keineswegs die Apostel, Propheten, Evangelisten, Hirten und Lehrer als einander gleichstehende Klassen einführen; vielmehr weist er den an erster Stelle genannten Aposteln einen zeitlichen und sachlichen Vorrang zu, wie er dies auch

¹ Chrysostomus: *οἱ εὐαγγελιζόμενοι ὡς Πρίσκιλλα καὶ Ἀκύλας* (Hom. 11, p. 82). — Ambrosiaster berücksichtigt bei der Erklärung einseitig das Beispiel des Philippus und sagt: *Evangelistae diaconi sunt, sicut fuit Philippus; quamvis non sint sacerdotes, evangelizare tamen possunt sine cathedra sicut et beatus Stephanus et Philippus* (p. 387). Ephräm: *praedicatores* (p. 150).

1 Kor 12, 28 tut, wo er ganz deutlich durch *πρῶτον, δεύτερον, τρίτον* die Ordnung oder Abfolge der aufgeführten Berufe angibt: Apostel, Propheten, Lehrer. Man vergleiche hierzu Pastor Hermae, Sim. IX, 17, 1 und 25, 2: hier erscheinen die Apostel als die Grundsteine der Kirche, und die Ökumenizität ihres Amtes ist deutlich hervorgehoben: *duodecim tribus, quae habitant totum mundum; in his per apostolos filius dei praedicatus est; Vis. 3, 5, 2* werden genannt: *οἱ ἀπόστολοι καὶ ἐπίσκοποι καὶ διδάσκαλοι καὶ διάκονοι*. „Hirten und Lehrer“ faßt auch Thomas als dieselben Persönlichkeiten, indem er schreibt: *quantum ad curam ecclesiae subdit „alios pastores“ curam scilicet dominici gregis habentes, et sub eodem addit „et doctores“ ad ostendendum, quod proprium officium pastoris ecclesiae est docere ea quae pertinent ad fidem et bonos mores. Dispensare autem temporalia non pertinet ad episcopos, qui sunt apostolorum successores, sed magis ad diaconos (l. 4 ad c. 4, p. 310)*. Wenn die Diakonen hier nicht erwähnt werden, so erscheint dies nicht auffallend: der Apostel strebte keine Vollständigkeit an in der Aufzählung der Berufe und Ämter. Es fragt sich nun aber doch, ob wir der Annahme der Väter folgen dürfen, wonach Paulus mit *τοὺς ποιμένας καὶ διδασκάλους* das kirchliche Amt der Bischöfe im Auge hat. Wenn man zunächst *διδάσκαλοι* berücksichtigt, so ist man im Hinblick auf 1 Kor 12, 28 geneigt, an charismatisch begabte Lehrer zu denken; denn dort sind wohl solche gemeint, da sie an dritter Stelle, nach den Propheten, und vor andern charismatischen Berufen genannt werden. Nach 1 Kor 14, 26 gab es in der apostolischen Zeit Gläubige, welche das *χάρισμα* des „Lehrens“ besaßen, d. h. durch eine besondere Gnadengabe befähigt waren, Lehrvorträge zu halten; die Lehrer in diesem Sinne haben Ähnlichkeit mit den Propheten; nur gaben sie im Unterschied von den begeisternden Mitteilungen der letzteren ihre Aufklärungen über die Wahrheiten des christlichen Glaubens in gemeinverständlicher Form; vgl. über solche Lehrer Apg 13, 1; später fiel die Lehrunterweisung ganz an die Inhaber der kirchlichen Ämter, an die Bischöfe und Presbyter. Wenn man unsere Stelle im Vergleich mit 1 Kor 12, 28 interpretiert, so legt es sich nahe, *τοὺς ποιμένας καὶ διδασκάλους* als charismatisch begabte Persönlichkeiten anzusehen, welche in den von den Aposteln gegründeten Gemeinden Hirtensorge über die Gläubigen übten und dieselben durch ihre Lehrvorträge in der Wahrheit befestigten; dies legt sich um so mehr nahe, als Paulus nach dem Zusammenhang (vgl. V. 12) die gnadenvolle Veranstaltung Christi zur Erbauung des Leibes, zur Gründung und Ausbreitung der Kirche namhaft machen will, sonach die erste Periode im Auge hat. Zur Zeit, da

er den Epheserbrief schrieb, gab es freilich überall in Kleinasien neben den geistbegabten Hirten und Lehrern auch schon Gemeindevorsteher, Presbyter und Bischöfe im Sinne amtlicher Personen. Als feste Stütze für diese Ansicht darf man Apg 14, 23 ansehen; danach bestimmte Paulus bei seinem Aufenthalt in Südgalatien den dort gewonnenen Gläubigen in jeder Gemeinde durch Gebet und Handauflegung Presbyter als bleibende Vorsteher. Diese Einsetzung geschah zwar nicht sofort, als der Apostel predigte, die Empfänglichen durch die Taufe aufnahm und den Getauften die Gabe des Heiligen Geistes erteilte (vgl. Eph 1, 13), aber bald hernach. Vgl. Bruders, Die Verfassung der Kirche 354 ff; leider kann ich den Darlegungen des sehr gelehrten Forschers vielfach nicht beipflichten.

In V. 12 erhalten wir Aufschluß über den Zweck der verschiedenen Stellungen und Ämter. *πρὸς καταρτισμὸν* darf wohl nicht mit den beiden sich unmittelbar anschließenden Bestimmungen *εἰς ἔργον διακονίας* und *εἰς οἰκοδομήν* koordiniert gedacht werden, so daß drei völlig parallele Glieder vorlägen; vielmehr sind nur die beiden letzten parallel; sie gehören direkt zu *ἔδωκεν* und geben über den nächsten und unmittelbaren Zweck der Einsetzung der Ämter und Berufe in der Kirche Aufschluß, während das dazwischen geschobene *πρὸς καταρτισμὸν* eine Angabe über den letzten Zweck enthält = er gab die einen . . . behufs Vollbereitung der Heiligen zur Ausübung des Dienstes, zur Erbauung des Leibes Christi¹. *καταρτισμὸς* kommt sonst im Neuen Testament nicht vor, wohl aber das Verbum *καταρτίζειν*, das im eigentlichen Sinne das Einrichten verrenkter Glieder bezeichnet, weiterhin ausbessern, reficere, z. B. Netze, wie Mt 4, 21; Mk 1, 19; dann übertragen auf das geistig-sittliche Gebiet: zubereiten, tüchtig machen, vollkommen herstellen, z. B. Schüler, Gläubige: Lk 6, 40; Hebr 13, 21; 1 Petr 5, 10. Das Substantiv *κατάρτισις* findet sich 2 Kor 13, 9 = die Vervollkommnung. Mit *καταρτισμὸς* meint der Apostel hier die vollkommene Herstellung der Heiligen = der Gläubigen. Diese ist dann vorhanden, wenn dieselben bei aller Verschiedenheit der Gaben zu der Einheit des Glaubens und der Erkenntnis wie der entsprechenden sittlichen Ausbildung gekommen sind. Wird dieses Ziel erreicht, dann auch das andere: völlige Einheit und Eintracht in der christlichen Gemeinschaft oder der Kirche, da mit der sittlichen Durch-

¹ Estius: Dicit apostolus, Christum dedisse apostolos et ceteros, ut quisque eorum diligenter incumbat in opus sui ministerii, ad aedificationem id est spirituales profectum corporis Christi, quod est ecclesia, idque totum ad hunc finem, ut universa sanctorum, hoc est fidelium, societas perfecta consummata omnibusque partibus absoluta reddatur (p. 378).

bildung aller Gläubigen die Einmütigkeit von selbst gegeben ist. Es liegt hier ähnlich wie Hebr 13, 24 eine klassische Belegstelle vor für die These von der Unterscheidung der Glieder der Kirche in Leiter, Vorsteher und Lehrer und gewöhnliche Gläubige. Wenn damit in aller Deutlichkeit der eigentliche Endzweck der Einsetzung der Ämter und Verleihung der Gaben ausgesprochen ist, so durch εἰς ἔργον διακονίας und εἰς οἰκοδομήν der nächste Zweck: zur Ausübung der Dienste, wie sie eben von Aposteln, Evangelisten, Hirten und Lehrern vollzogen werden; zu διακονία vgl. 1 Kor 16, 15; dann „zur Erbauung = zur Förderung des Leibes Christi“, ad augendam ecclesiam. Die Verleihung der Gaben und Ämter soll nicht selbstsüchtigen Zwecken, nicht zur Erhöhung einzelner über ihre Mitmenschen, sondern nur zur Förderung und Erbauung der Kirche und damit selbst wieder zur Ehre und Verherrlichung Gottes dienen¹.

In V. 13 fügt der Apostel noch den Zeitpunkt an, wann der von den kirchlichen Ämtern und Gaben angestrebte Zweck erreicht sein wird: bis wir alle ausnahmslos sc. nicht etwa bloß die ἀπόστολοι, προφῆται κτλ., sondern sämtliche, sowohl die Träger der Gaben und Ämter als die gewöhnlichen Christen, die Gesamtheit der Christusgläubigen, hingelangen zu der Einheit. Die Ausbildung oder Vervollkommenung hat dann ihr Ziel erreicht, wenn alle eins sind im Glauben und in der Erkenntnis. Glauben und Erkennen gehören eng zusammen; letzteres ist wiederum wie 1, 18 die höhere Einsicht auf Grund innerer Erleuchtung; die Voraussetzung des Erkennens und Wissens ist beim Christen der Glaube, welcher zum Wissen erhoben werden soll. Gemeinsames Objekt von πίστεως und ἐπιγνώσεως ist τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ: die Gottessohnschaft Jesu Christi, seine Wesenseinheit mit dem Vater ist Glaubens- und Erkenntnisobjekt aller Christen. εἰς τέλειον ἄνδρα ist gleichfalls an καταντήσωμεν angeschlossen = zum vollkommenen, fertigen, reifen Mann. Das will nicht recht passen, da vorher von der Gesamtheit der Gläubigen die Rede war, während εἰς τέλειον ἄνδρα eher mit Beziehung auf die einzelnen am Platz zu sein scheint. Doch braucht man keinen Wechsel der Vorstellung anzunehmen, als ob jetzt an den einzelnen Gläubigen zu denken wäre, vielmehr entwickelt sich an der Hand der Kirche die gesamte Christenheit als eine Persönlichkeit zu einer

¹ Thomas bemerkt zu ad consummationem sanctorum: id est ad perfectionem eorum qui iam sunt sanctificati per fidem Christi. „In aedificationem corporis Christi“ erklärt er indes unrichtig mit den Worten: ut convertantur infideles, ex quibus aedificatur ecclesia Christi, qui est corpus eius (l. 4 ad c. 4, p. 311).

Vervollkommnung, in welcher sie verglichen mit dem Stand der Schwäche und Unwürdigkeit des Kindes (νήπιοι in V. 14; vgl. 1 Kor 13, 11) die volle Klarheit des Bewußtseins und die ganze Kraft des Willens eines in jeder Hinsicht vollendeten Mannes betätigt und darstellt. Es folgt mit εἰς μέτρον ἡλικίας eine zweite Apposition, welche aber nur eine nähere Erklärung der Worte εἰς ἄνδρα τέλειον bildet = zu dem Maße des Alters, welches geeignet ist, die Christo innewohnende Gottesfülle ganz in sich aufzunehmen, so daß die Gläubigen σύμφυτοι τῷ Χριστῷ sind (vgl. 3, 19). Es ist bemerkenswert, daß der Apostel das Bild vom Menschen zur Anwendung bringt, um das geistige Wachstum der Gläubigen bzw. der christlichen Gemeinschaft anschaulich zu beschreiben: dieses Wachstum muß andauern, bis die ganze Fülle, der ganze Reichtum Christi allen zu teil geworden ist.

V. 14. ἵνα ist nicht etwa von καταντῆσωμεν abhängig, aber auch nicht, wie manche behaupten, auf V. 11 zu beziehen, als ob ἵνα von ἔδωκε abhängig wäre und den Zweck des Gebens für die dazwischen liegende Zeit bezeichnen würde; vielmehr folgt mit ἵνα der negative Zweck des V. 11—13 Entwickelten (Winer S. 428). Der Sinn ist: wir Christen sollen an der Hand des apostolisch-kirchlichen Lehramtes durch die Kraft der Gnade und Wahrheit mehr und mehr heranreifen, damit wir nicht mehr Unmündige seien (zu νήπιοι vgl. 1 Kor 3, 1); bedeutsam ist der Gebrauch der ersten Person Plural: der Apostel schließt sich in Demut und Bescheidenheit und aus Schonung gegen die Leser mit ein. μηκέτι bezieht sich nicht allein auf die vorchristliche Lebensperiode, sondern auch auf die seit der Bekehrung der Angeredeten verlaufene Zeit. Mit den Partizipien „geschaukelt und umhergetrieben von jedem Wind der Lehre“ charakterisiert sich das unmündige Wesen; τῆς διδασκαλίας ist zu verstehen von der jeweiligen Lehre, die immer wieder dem brausenden Sturme gleich unter die Kirche hineinfährt. Der Apostel meint eine mit dem einzigen Evangelium Jesu Christi unverträgliche Menschenlehre, also Lehren, Lehranschauungen, welche menschlicher Scharfsinn aufbringt im Unterschied von der Lehre, welche Jesus Christus vom Himmel gebracht und seinen Aposteln anvertraut hat, damit sie dieselbe verbreiten bzw. den zum Lehramte in der Kirche berufenen Hirten anvertrauen, die παραδίκη der Pastoralbriefe (1 Tim 6, 20. 2 Tim 1, 14). Die menschlichen Lehren und Ansichten, die sich neben der göttlichen Lehre des Evangeliums immer wieder aufdrängen, wechseln rasch wie der Wind und wie die Wogen des Meeres, und wer von dem Worte der gottgesandten Hirten sich abkehrt und menschlichen Ansichten sich zuwendet, der treibt wie auf steuerlosem Schiffe dahin

(vgl. Apg 27, 27; sodann zu dem bildlichen Ausdruck Jak 1, 6 und Jos. A. 9, 11, 3: ὁ δῆμος παρασσύμενος καὶ κλυδωνιζόμενος). ἐν τῇ κυβείᾳ = welche Lehre sich Geltung verschafft durch den Trug der Menschen. κυβεία eigentlich Würfelspiel (κύβος = Würfel); weil aber bei der Vornahme desselben nicht selten unerlaubte Kniffe und Manipulationen angewendet werden (Verdecken oder Verschieben der Würfel oder hinterlistige Berechnung der Würfe), so bedeutet es auch Betrug, fallacia, Vulgata zu allgemein nequitia¹. πανουργία = Arglist, Wechselbegriff vom vorigen; dazu gehört πρὸς τὴν μεθοδεῖαν = Arglist, welche hingerrichtet ist auf das Ränketreiben. Das Wort könnte freilich an sich bedeuten: kunstgemäße Einrichtung; allein nach dem Kontext und im Blick auf 6, 11 wird es ausdrücken: ränkevolles Treiben, arglistiges Verfahren. τῆς πλάνης aber ist Genetivus auctoris = Arglist, welche der Irrtum oder Irrwahn anwendet; der Apostel redet durchaus nicht von betrügerischen Irrlehrern, sondern im Gegensatz zur Einheit und Einzigkeit der christlichen Wahrheit von der Mannigfaltigkeit trügerischer Menschenlehren. Angehörige des Christentums, welche noch nicht zur vollen Klarheit des christlichen Bewußtseins durchgedrungen sind, erscheinen gar sehr der Gefahr ausgesetzt, dem Spiel menschlicher Lehre preisgegeben zu werden; wenn sie einmal sich mehr oder weniger loslösen von der Einheit in Christus und der christlichen Wahrheit, dann treiben sie im Strome der Zeit, im Fahrwasser und schaukelnden Wellenschlag der verschiedenen Meinungen, der sich kreuzenden und widersprechenden Ansichten schwankend und wankend dahin; sie erwerben sich Freiheit von Gott und der berufenen Autorität, verfallen aber einer drückenden Menschenknechtschaft. Thomas: necesse est nos stabiles esse et non fluctuare; ventus est prava doctrina; nulla doctrina perversa perflante ad commotionem cordis et ruinam spiritualis aedificii debemus moveri. Die Worte ἐν τῇ κυβείᾳ τῶν ἀνθρώπων verbindet Thomas mit τῆς διδασκαλίας, nur sieht er in der Bestimmung nicht eine Angabe der Mittel, durch welche die Lehre sich Geltung verschafft, sondern das Fundament, auf welchem sie ruht bzw. den Ausgangspunkt: non est bona doctrina, quod patet ex eius principio, quod est in nequitia hominum, ideo est falsa doctrina et nequam, quam dogmatizat aliquis ad perditionem animarum, ut obtineat principatum (l. 5 ad c. 4, p. 312). Andere verbinden ἐν τῇ κυβείᾳ und ἐν πανουργίᾳ mit den Partizipien

¹ Theodoret: Κυβείαν δὲ τὴν πανουργίαν καλεῖ· πεποιήται δὲ ἀπὸ κυβεύειν τὸ ὄνομα, ἴδιον δὲ τῶν κυβεύοντων τὸ τῇδε κάκεισε μεταφέρειν τὰς ψήφους καὶ πανούργως τοῦτο ποιεῖν. Μεθοδεῖαν δὲ τῆς πλάνης τὴν μηχανὴν ἐκάλεσεν (p. 536).

κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι, so daß ἐν *κυβείᾳ* und ἐν *πανουργίᾳ* bildlich das Element bezeichnen würden, auf welchem die *νήπιοι* umhertreiben wie unbefrachtete oder steuerlose Schiffe auf bewegter See: das nicht bloß unzuverlässige, sondern auch auf Arges sinnende Treiben der Menschen = indem wir uns schaukeln und umhertreiben lassen von jeglichem Winde im Würfelspiel der Menschen in Schalkheit: doch ist diese Auffassung sicher verfehlt; ἐν *τῇ κυβείᾳ* und ἐν *πανουργίᾳ* ist nicht Angabe des Wo und Wann, sondern instrumental: indem wir umhergetrieben werden von jeglichem Winde der Lehre durch den Trug der Menschen. ἐν *πανουργίᾳ* ist näherbestimmende Parallele zum Vorherigen: vermöge Arglist, die hingerichtet ist auf Ränketreiben des Irrwahns; dieser ist personifiziert und *τῆς πλάνης* Genetivus subiectivus¹. Einige schlagen die Verbindung der Worte ἐν *τῇ κυβείᾳ* mit *νήπιοι* vor: daß wir nicht mehr seien unerfahrene Kinder inmitten des Würfelspiels, das die Menschen um uns her spielen; die beiden Partizipien *κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι* wären dann erklärende Apposition zu *νήπιοι*: Leute, die geschaukelt und umhergetrieben werden wie auf steuerlosem Schiffe von jedem Winde der Lehre; ἐν *πανουργίᾳ* würde dann nähere Bestimmung zu ἐν *τῇ κυβείᾳ* sein = inmitten des Würfelspieles, das hinterlistig ist und allerlei Kniffe anwendet. Zu *πανουργίᾳ* vgl. 2 Kor 4, 2 und 11, 3 und zu *κυβείᾳ* und *πανουργίᾳ* Origenes c. Cels. III 39: οὐδὲν νόθον καὶ κυβευτικὸν καὶ πεπλασμένον καὶ πανοῦργον ἐχόντων.

V. 15 bringt die positive Ausführung des vorher negativ behandelten Gedankens; die Abhängigkeit von *ἵνα* steht fest: δέ = vielmehr = damit wir vielmehr, indem wir die Wahrheit reden, in Liebe wachsen zu ihm hin in allen Stücken. *ἀληθεύοντες* = die Wahrheit sagen, bekennen, nämlich die christliche Wahrheit. Diese Bedeutung anzunehmen erscheint hier notwendig (vgl. übrigens auch Gal 4, 16), weil es den Gegensatz bildet zu *κλυδωνιζόμενοι καὶ περιφερόμενοι παντὶ ἀνέμῳ τῆς διδασκαλίας*; man könnte nur etwa die Bedeutung statuieren: gegen die Wahrheit getreu, an die Wahrheit hingegeben sein (anders Vulgata: veritatem facientes). ἐν *ἀγάπῃ* aber ist nicht mit *ἀληθεύοντες*, sondern mit *ἀξέσωμεν* zu verbinden = damit wir wachsen, fortschreiten in Liebe; ἐν *ἀγάπῃ* bezeichnet nicht, was wachsen soll, sondern wie das Wachsen zu Christus hin sich vollziehen soll, bzw. wovon es begleitet sein muß; wie der Glaube Grund und Wurzel

¹ Ephräm nicht übel: Ne simus sicut parvuli in mentibus nostris conturbati, fluctuantes et circumlati omni vento a vera illa doctrina dei in doctrinas mendacium hominum, qui in astutia sua volunt offendere nos per circumventionem erroris.

alles tugendhaften Lebens ist, so die Liebe Mittel, um in der Tugend fortzuschreiten; dieser Fortschritt der Christen soll τὰ πάντα stattfinden = in allen Stücken, in jeder Hinsicht; εἰς αὐτόν = zu ihm hin; gemeint ist Christus. Χριστός folgt erst nach dem Relativsatz als Apposition, richtet sich nach diesem in der Konstruktion: jeder Fortschritt in der Richtung nach sittlicher Vollkommenheit macht uns Christo, dem Haupte an dem Leibe, dessen Glieder wir sind, ähnlicher, so daß wir mehr und mehr in ihn hinein — und mit ihm zusammenwachsen. Wenn der Apostel sagt: „damit wir wachsen“, so hat er die unmittelbare Gegenwart im Auge: die augenblicklich und jedesmal der Kirche Angehörigen sollen wachsen.

V. 16. Dieser an sich sehr schwierige Vers erhält Licht durch die Parallelstelle Kol 2, 19. Dort heißt es: nicht festhaltend das Haupt Christus (der Apostel hat die Irrlehrer im Auge), von welchem her der ganze Leib (die Kirche) durch die Sehnen (Gelenke) und Bänder¹ Handreichung und Zusammenschluß empfangend vorwärts kommt im Wachstum. An unserer Stelle wählt der Apostel statt ἐπιχορηγοῦμενον das schon 2, 21 gebrauchte συναρμολογοῦμενον; doch läßt er jenes nicht ganz verloren gehen, wendet aber dafür das Substantiv ἐπιχορηγία an. Wenn man letzteres entsprechend dem Verbum Kol 2, 19 nimmt = indem der ganze Leib unterhalten (und zusammengeschlossen) wird, so ist der Genetiv ein Genetivus qualitatis; indem der Leib Zusammenschluß und Verbindung erhält durch jegliches Band, welches demselben (dem Leib) Unterhaltung oder Unterstützung leistet. Es dürfte indes weit vorzuziehen sein, τῆς ἐπιχορηγίας als den Genetiv anzusehen, von welchem πάσης ἀφ᾽ ἧς abhängig ist, und ἐπιχορηγία in der Bedeutung Darreichung, Leistung, Dienst zu nehmen, so daß ausgesprochen ist: von welchem her der ganze Leib, indem er verbunden und zusammengeschlossen wird durch jeglichen Bandes Dienst, das Wachstum des Leibes vollzieht. ἀφ᾽ ἧς Band, aber im Sinne von ἄρμα = Flechse, Muskel oder Muskelband am menschlichen Körper. Gemeint sind damit die Glieder der Kirche = die einzelnen Gläubigen sind es, welche, wie die Muskeln und Sehnen die Glieder des menschlichen Leibes miteinander verbinden, den mystischen Leib der Kirche zusammenhalten; die Lebenstätigkeit, welche jeder einzelne Christ entfaltet, ist ein Dienst, der dem Ganzen zu statten kommt und die Ausgestaltung bewirkt. Freilich wird die Lebensbetätigung dieses

¹ Physiologische Begriffe zur Bezeichnung der einzelnen Gläubigen, welche in ihrer engen Verbindung unter sich und durch die Verbindung mit dem Haupte die Einheit des kirchlichen Organismus herstellen.

Organismus durch Jesus Christus bestimmt, wie die Tätigkeit des Leibes durch das Haupt; das ist der Sinn der Worte: *ἐξ οὗ τὸ σῶμα τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος ποιεῖται* = von welchem her der Leib sein Wachstum vollzieht; aus Jesus Christus zieht dieser Leib seine Lebenskraft; von ihm ergießt sich ein Lebensstrom über den ganzen Körper der Kirche. Bemerkenswert ist: *τὴν αὔξησιν τοῦ σώματος* = der Leib vollzieht das Wachstum des Leibes statt sein Wachstum; *τοῦ σώματος* ist der Deutlichkeit und des Nachdruckes wegen für *αὐτοῦ* gesetzt. Nun die Worte: *κατ' ἐνέργειαν ἐν μέτρῳ ἐνὸς ἐκάστου μέρους*. So ist nämlich sicher zu lesen, nicht *μέλους*, obgleich A und C und namentlich Peschito und Vulgata für letzteres zeugen; die Korrektur von *μέρους* in *μέλους* lag wirklich sehr nahe (Bild des menschlichen Körpers = Glied); der Gedanke ist: der Gesamtleib der Kirche entfaltet jenes Wachstum gemäß einer im Maß eines jeden einzelnen Teiles sich haltenden Wirksamkeit = *secundum efficaciam, quam pro sua demensa portione (gratiae) unaquaeque pars praestat*. Mit dem Zusatz: *εἰς οἰκοδομὴν αὐτοῦ ἐν ἀγάπῃ* wird ausgedrückt, daß das Wachstum des Leibes zu seiner Erbauung gedeihe und in Liebe geschehe. Wenn der Apostel *εἰς οἰκοδομὴν* schreibt = zum vollen Aufbau, so tut er dies im Einklang mit dem Bilde: die Kirche ein Haus oder Tempel; der Sinn ist: das Wachstum gedeiht zur Vervollkommenung seiner selbst; *ἐν ἀγάπῃ* = das Wachstum zum völligen Ausbau vollzieht sich in Liebe = in der Liebes- und Gnadengemeinschaft mit Gott; um an diesem Wachstum teilnehmen zu können, muß der Christ im Stande der Gnade sein. So schon Chrysostomus, indem er schreibt: *τίνας ἔνεκεν προσέθηκεν „ἐν ἀγάπῃ“; Οὐ γὰρ ἄλλως ἔνι κατελθεῖν ἐκεῖνο τὸ πνεῦμα* (Hom. 11 ad c. 4, p. 84). Wenn aber der Heilige Geist das Herz eines jeden einzelnen erfüllt, dann wird auch die Liebe zum Bruder sich machtvoll erweisen, ein Zusammenwirken in Einheit stattfinden, eine Erbauung in Liebe eintreten.

Die Stelle leidet unter der Last der Erklärungen. Der Zusammenhang mit dem vorhergehenden Vers ist zunächst wohl ersichtlich; alle einzelnen Gläubigen sollen wachsen in Liebe zu Christus hin, von welchem her anderseits der ganze Leib sein Wachstum vollzieht. Aber es handelt sich vor allem um die Feststellung des Begriffes *ἀφῆ*. Manche Väter nehmen es im Sinne von *αἰσθησις* = Empfindung; so namentlich Chrysostomus: *τί δέ ἐστι „διὰ τῆς ἀφῆς τῆς ἐπιχορηγίας“; τουτέστι διὰ τῆς αἰσθήσεως* (Hom. 11 ad c. 4, p. 4); ähnlich Theodoret: *ἀφῆν δὲ τὴν αἰσθησιν* (= tactum) *προσηγόρευσεν, ἐπειδὴ καὶ αὕτη μία τῶν πέντε αἰσθήσεων, καὶ ἀπὸ τοῦ μέρους τὸ πᾶν ὠνόμασε* (p. 537); die Vulgata übersetzt *iunctura* = Band, welche Bedeutung sich angesichts der Parallelstelle Kol 2, 19 naheulegen scheint: *διὰ τῶν ἀφῶν καὶ συνδέσμων*, wo indes die Vulgata *ἀφαί* durch *nexus* wiedergibt. Thomas bleibt gleichfalls bei *iunctura* stehen: *per omnem iuncturam subministrationis id est per fidem et caritatem, quae connectunt et coniungunt membra corporis mystici ad*

mutuam subministrationem (l. 5 ad c. 4, p. 313). Eine Wendung zum Besseren ist in der Erklärung eingetreten, seitdem man erkannt hat, daß *ὁφή* ein terminus in der Sprache der alten Arzneikunde war und bei Hippokrates und Galen „Band“ im physiologischen Sinne = Flechse oder Muskel bedeutet. Diese Bedeutung hier und an der Kolosserstelle anzunehmen, liegt um so näher, weil ja der Apostel von vornherein bei der ganzen Ausführung über die Einheit aller Gläubigen in der Kirche das Bild des menschlichen Körpers im Auge hat. Es handelt sich jetzt um *ἐπιχορηγία*, welches ausdrückt „Darreichung“, entweder passiv gedacht = das Darreichende, der Aufwand, oder abstrakt = das Darreichen, so Phil 1, 19: *διὰ τῆς ἐπιχορηγίας τοῦ πνεύματος* = durch die Darreichung des Geistes Jesu Christi, sonach = Leistung, Dienst; wenn diese Erklärung nicht beliebt, müßte *ἐπιχορηγίας* als Genetivus qualitatis angesehen werden: mittels jeglichen Muskels der Dienstleistung. Unter allen Umständen spricht Paulus mit den Worten aus, daß der Zusammenschluß des Leibes = der Kirche bewirkt und hergestellt werde durch die einzelnen Gläubigen, welche für die Kirche dieselbe Bedeutung haben wie die Muskelbänder für den körperlichen Organismus; sehr stark betont er, daß für die Ausgestaltung jenes Gebildes die Arbeit jedes einzelnen Teiles wichtig sei; die eigene sittliche Tätigkeit eines jeden fördert das Wachstum des Leibes; die Entfaltung dieser Tätigkeit ist freilich nur möglich mit Hilfe der Gnade, der übernatürlichen Ausrüstung; das Maß der den einzelnen verliehenen Gnade ist nicht gleich; jeder aber hat die Pflicht, die ihm anvertrauten Gnaden zu benützen und durch solche Benützung der Gemeinschaft zu dienen. Es ist hier und im vorhergehenden Vers der hochbedeutsame Gedanke ausgesprochen, daß die sittliche Schönheit und Heiligkeit jedes einzelnen Gliedes zur Zierde des ganzen Leibes gereiche, wieder ein echt paulinischer Gedanke, Lehrsatz von der Gemeinschaft der Heiligen; man vergleiche besonders 1 Kor 12, 26.

§ 8.

Erhaltung und Entfaltung des neuen Lebens.

4, 17—24.

17. Dies also sage und bezeuge ich im Herrn, daß ihr nicht mehr wandeln sollt, wie auch die Heiden wandeln in Eitelkeit ihres Sinnes. 18. die da verfinstert sind in der Gesinnung, entfremdet dem Leben Gottes um der Unwissenheit willen, die in ihnen ist wegen der Verstockung ihres Herzens, 19. die da unempfindlich geworden sich selbst hingaben der Ausschweifung zur Ausübung von aller Art Unreinigkeit in Habsucht. 20. Ihr aber lerntet Christum nicht in solcher Weise, 21. wenn anders ihr von ihm hörtet und in ihm unterwiesen wurdet, wie Wahrheit in Jesus ist, 22. daß ihr nämlich in Bezug auf den früheren Wandel den alten Menschen, der ins Verderben geht entsprechend den trügerischen Lüsten, ablegen, 23. euch aber erneuern sollt im Geiste eures Sinnes, 24. und anziehen den neuen Menschen, der nach Gott geschaffen ward in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit.

Nachdem der Apostel die Pflichten der Gläubigen als Glieder der christlichen Gemeinschaft dargelegt und in eindringlicher Weise sie

aufgefordert hat, die ihnen mitgeteilten Lebenskräfte im Dienste dieser Gemeinschaft zu verwenden und die Einigkeit des Geistes sorgfältig zu erhalten, redet er nunmehr von den individuellen Pflichten der Christen; was er hier ausführt, läßt sich kurz in die Worte fassen: erhaltet und entfaltet das neue Leben; es gibt keine Verbindung zwischen Christus und Belial; es geht im Christenstande nicht an, sündige Wege beizubehalten.

V. 17. *ὁὖν* dient nach der längeren Erörterung über die Einheit des Glaubens bei aller Mannigfaltigkeit der Gaben zur Wiederaufnahme von V. 1: Dieses nun, um auf meine Ermahnung *ἀξίως περιπατῆσαι τῆς κλήσεως* zurückzukommen, sage ich. So erklärt das *ὁὖν* schon Theodoret: *πάλιν ἀνέλαβε τῆς παραινέσεως τὸ προοίμιον* (p. 537). Das *τοῦτο* aber bezieht sich auf das Folgende: das, daß ihr nicht mehr wandelt, wie die Heiden; der Apostel weist damit nachdrücklichst auf die Wichtigkeit der gleich folgenden Ermahnung hin. *λέγω* ist verstärkt durch *μαρτύρομαι*; letzteres bedeutet nicht obsecro, sondern feierlich versichern (Gal 5, 3. 1 Thess 2, 12), und zwar hier als ein ermahnendes = daß ihr wandeln sollt; vgl. Apg 21, 21: *λέγων μὴ περιτέμνειν αὐτοὺς τὰ τέκνα μηδὲ τοῖς ἔθουσιν περιπατεῖν* = befehlen; Blass, Gramm. 72, 5. *ἐν κυρίῳ* nicht = per dominum, wie es Chrysostomus erklärt: *μάρτυρα τὸν κύριον καλῶ τῶν ἐιρημένων ἐμοί, ὅτι οὐχ ὑπεστειλάμην, ἀλλ' εἶπον πῶς δεῖ περιπατεῖν* (Hom. 12 ad c. 4, p. 89), vielmehr = in domino; der Apostel deutet mit dieser Wendung die hohe Wichtigkeit der folgenden Ermahnung an, indem er zu verstehen gibt, daß er sich dabei sein Sein in Christus, seine innige Gemeinschaft mit ihm gegenwärtig halte, daß seine Ermahnung sonach im Herrn gründe; vgl. 1 Thess 4, 1 und 2 Thess 3, 12, dem Sinne nach = im Namen des Herrn (2 Thess 3, 6). *μηκέτι* . . . damit wird nicht ausgesprochen, daß auch die Bekehrten wenigstens teilweise denselben Wandel führten, der im Folgenden als der bei den Heiden gewöhnliche beschrieben wird; vielmehr ist der Sinn: ich fordere euch auf, daß ihr, nachdem ihr aus Heiden Christen geworden seid, nicht mehr so (*οὕτως* zu ergänzen) wandelt, wie gleich eurem vormaligen Wandel der unbekehrten Heiden Wandel zur Stunde noch ist. *λοιπὰ* wohl nicht ursprünglich; sollte es aber Berechtigung haben, so würde der Apostel in Ansehung der Gläubigen auch nach ihrer Vereinigung in der christlichen Kirche den nationalen Unterschied von Israel und Nichtisrael festhalten. *ἐν ματαιότητι* = der Wandel der Heiden geht vor sich, bewegt sich in Eitelkeit ihres *νοῦς* = ihres Denkens und Wollens; der *νοῦς* als intellektuelles Vermögen ist der Erkenntnis der göttlichen Wahrheit bar; der *νοῦς* aber als Willens-

vermögen ist von Gott und dem Guten abgekehrt; sonach ist ein Tun bei solcher geistig-sittlichen Beschaffenheit ein eitles und zielloses. Thomas versteht νοῦς, sensus, etwas einseitig vom Vermögen des sittlichen Urteils: vis apprehensiva, per quam iudicamus singularia; doch spricht er den ganz zutreffenden Gedanken aus: vanus est sensus, quando indebita regula ductus non venit ad debitum finem (l. 4 ad c. 4, p. 313). Chrysostomus definiert den Begriff nicht scharf, gibt aber in seiner Art eine herrliche Erläuterung, indem er fragt: τί ἐστι νοῦ ματαιότης; und darauf antwortet: τὸ περὶ τὰ μάταια ἡσυχολῆσθαι. Als eitel aber erklärt er dann τὰ ἐν τῷ κόσμῳ (vgl. 1 Jo 2, 15), also Gold und Silber, Schätze, glänzende Paläste, überhaupt Reichtümer und Ehren; aber freilich sind diese Dinge nicht an sich eitel, sondern nur darum und dann, weil und wenn sie keinem guten Zwecke dienstbar gemacht werden; eitel ist Geld und Gut, wenn man sie zur Befriedigung der sinnlichen Lust und zur Ausgelassenheit verwendet, nicht aber wenn man sie im Dienste der Barmherzigkeit für die Armen gebraucht (Hom. 12 ad c. 4, p. 89).

V. 18 enthält die Erklärung der eben prädierten ματαιότης in der Form einer partizipialen Näherbestimmung: als Leute, die da an Verstand der Finsternis verfallen sind. Beachte hierbei

a) ὄντες; es gehört allerdings zu ἐσκοτωμένοι; doch beherrscht es auch ἀπηλλοτριωμένοι = die da in der Gesinnung verfinstert und dem Leben Gottes entfremdet sind; b) die Constructio κατὰ σύνεσιν, indem sich die beiden Partizipien auf τὰ ἔθνη beziehen; c) τῇ διανοίᾳ Dativ der Beziehung und letzteres Substantiv in derselben Bedeutung, wie vorher ὁ νοῦς = verfinstert in der Gesinnung; d) ζωὴ τοῦ θεοῦ = Leben, welches Gott durch seine Gnade verleiht; τοῦ θεοῦ Genetivus auctoris; e) διὰ τὴν ἄγνοιαν τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς wird von manchen auf ἐσκοτωμένοι, dagegen διὰ τὴν πώρωσιν auf ἀπηλλοτριωμένοι bezogen = verfinstert in der Gesinnung, weil ihnen die wahre Gotteserkenntnis fehlte, entfremdet dem Leben Gottes, weil ihr Herz unempfindlich geworden war; dann ist der Parallelismus völlig gewahrt. Gleichwohl dürfte die Verbindung der Vulgata den Vorzug verdienen; danach gehört διὰ τὴν ἄγνοιαν zu ἀπηλλοτριωμένοι, διὰ τὴν πώρωσιν aber ist dem διὰ τὴν ἄγνοιαν subordiniert, wie angedeutet ist durch die Formel τὴν οὖσαν ἐν αὐτοῖς statt einfach αὐτῶν = entfremdet dem Leben Gottes = dem übernatürlichen göttlichen Gnadenleben um der Unwissenheit willen, die in ihnen ist infolge ihrer Herzensverstockung. Der Apostel spricht aus: die Heiden haben sich verschlossen gegen die Bezeugungen Gottes in ihrem Sinn und Gewissen, und infolge dieses Verhaltens ist geistige Finsternis und Unwissenheit eingetreten;

dieselbe ist sonach eine selbstverschuldete, wie dies noch deutlicher im gleich Folgenden ausgedrückt wird. Chrysostomus hat das erkannt, indem er zu den Worten bemerkt: εἰ οὖν ἄγνοιά ἐστιν, τί ἐγκαλεῖς; τὸν γὰρ ἀγνοοῦντα οὐ κακῶς πάσχειν οὐδὲ ἐγκαλεῖσθαι, ἀλλὰ μανθάνειν δίκαιόν ἐστιν ἅπερ ἀγνοεῖ. Ἀλλ' ὅρα, πῶς αὐτοὺς εὐθέως (V. 19) ἀφαιρεῖται τῆς συγγνώμης = vide quomodo eos statim excludit a venia (Hom. 13 ad c. 4, p. 94).

In V. 19 erklärt Paulus, wie die Heiden zu der Verfinsternung der Gesinnung und der Entfremdung von dem Leben Gottes gekommen sind: da sie ja (οἵτινες), unempfindlich geworden, sich selbst hingaben. ἀπηλγηκότες Participium Perfecti von dem seltenen Verbum ἀπαλγεῖν = Schmerz zu empfinden aufhören, dem Sinne nach = ἀναίσθητοι γενόμενοι, deutet einen Prozeß an, in welchem die Heiden die Stimme des Gewissens zum Schweigen gebracht und dann ungescheut dem Laster sich ergeben haben, ja nicht bloß dies, sondern alle diejenigen, welche Sünden und Laster üben, beifällig beklatschen (Röm 1, 32). Die Vulgata übersetzt desperantes, was die Lesart ἀπηλπικότες voraussetzt, aber auch dann ungenau ist wegen des griechischen Pf.; vgl. Hieronymus, Kommentar 504; ähnlich Ambrosiaster: gentiles futurae resurrectionis desperatione (p. 390) = weil die Heiden ohne Hoffnung auf ein künftiges ewiges Leben waren, ergaben sie sich ganz der sinnlichen Lust. Origenes: οὐκέτι ἀλγοῦσιν ἁμαρτάνοντες; Theodoret: κατὰ βραχὺ τὴν ἀναλγησίαν ἐνόσησαν· εἴτα λοιπὸν ἀδεῶς πᾶσαν ἁμαρτίαν τολμῶσιν, ὑπὲρ κύρον τῷ διεφθαρμένῳ καταχρώμενοι βίῳ (p. 537 f). Es handelt sich sonach nicht um Unempfindlichkeit gegenüber der Schmerzempfindung, die das Geschiedensein von Gott erweckt, sondern um die Unempfindlichkeit gegenüber der Stimme des Gewissens. ἀσέλγεια = Ausschweifung, Zügellosigkeit, mehr subjektiv; εἰς ἐργασίαν = zur Betätigung von aller Art Unreinigkeit; zu ἐργασία in diesem Sinn vgl. Apg 16, 16 19; 19, 24 f. Schon Theodoret weist auf die Parallelstelle Röm 1, 28 hin: παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ θεὸς εἰς ἀδόκιμον νοῦν, ποιεῖν τὰ μὴ καθήκοντα = er gab sie hin in geistige Verblendung, zu tun das Ungeziemende; er fügt zur Erklärung bei, Paulus meine mit dieser Wendung die göttliche Zulassung: τὴν γὰρ συγχώρησιν οὕτως ἐχάλεσεν. Ihm stimmen auch spätere Exegeten bei; doch ist zu sagen: Paulus hat dort die göttliche Strafgerechtigkeit im Auge: Gott hat die Heiden zur Strafe dafür, daß sie der ihnen vorliegenden Wahrheit widerstrebten, preisgegeben der Verblendung; hier dagegen hebt er das freitätige Tun der Heiden hervor: unempfindlich geworden gegen die Stimme des Gewissens, gaben sie sich hin der Zügellosigkeit. ἐν πλεονεξίᾳ wurde mannigfaltig erklärt. Erstlich

korrigierte man wegen der Schwierigkeit ἐν πλεονεξία in καὶ πλεονεξίαν, vgl. Vulgata neben in avaritiam und in avaritia auch et avaritiae (Ausgabe von Nestle p. 496); doch ist solche Korrektur abzuweisen und ἐν πλεονεξία festzuhalten. Dieses nehmen die Väter im Sinne von: im Übermaß; z. B. Theodoret: πλεονεξίαν τὴν ἀμετρίαν ἐκάλεισεν (p. 540); ebenso Chrysostomus: ἐξῆν μετέχειν μετὰ συμμετρίας ἀλλ' ἐπειδὴ ἀμέτρως ἐχρήσαντο τῇ πράγματι, πάντα διέφθειραν (Hom. 13 ad c. 4, p. 93); sonach würde ἐν πλεονεξία bedeuten: im Übermaß, unersättlich, insatiabiliter; in diesem Sinn wäre auch in avaritia(m) der Vulgata zu verstehen. Die Erklärung verdient keine Annahme; man hat an der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes πλεονεξία stehen zu bleiben: in Habsucht, also zur Betätigung jeder Art von Unreinigkeit unter (gleichzeitiger) Habsucht. Es ist sonach vom Apostel zu dem Wollustlaster (vgl. Röm 1, 24 ff) das andere heidnische Kardinallaster, avaritia, hinzugefügt. Die Erklärung verdient weit den Vorzug vor der eben erwähnten; denn einmal erscheint die Beifügung „unersättlich“ zu τῇ ἀσελγείᾳ als überflüssige Wiederholung; sodann entspricht es ganz der Gewohnheit des Apostels, die beiden Laster, Wollust und Habsucht, nebeneinander zu nennen (vgl. 5, 3 5 und besonders 1 Thess 4, 3 ff). Erwähnt sei noch, übrigens mehr der Kuriosität wegen, die von einigen aufgebrachte Erklärung des Ausdrucks ἐν πλεονεξία vom quaestus ex impudicitia, die gänzlich unmöglich ist, da doch Paulus nicht sagen kann, das Tun der Heiden laufe auf gewerbsmäßige Unzucht hinaus.

V. 20. Hier ist bemerkenswert einmal die nachdrucksvolle Voranstellung von ὁμοῖς, um die Christen den Heiden entgegenzusetzen, sodann οὐχ ὅτως: ihr lerntet nicht so Christum, als ob noch die Möglichkeit bestünde, nach Art der Heiden der Unzucht und Habsucht zu frönen; vielmehr lauteten die Unterweisungen, welche ihr als Christen empfanget, ganz anders; es liegt hier ein Gegensatz vor, wie der zwischen Licht und Finsternis, Lüge und Wahrheit. μανθάνειν Χριστόν keineswegs = Christum kennen lernen; vielmehr hat man, wie das gleichfolgende διδάσκεισθαι zeigt, streng bei dem Begriff lernen zu beharren; Christus selbst, seine Person ist das große, erhabene Gesamtobjekt des christlichen Unterrichts; wer diesen Unterricht empfängt, lernt Christum.

V. 21. εἴγε αὐτὸν ἠκούσατε = wenn wirklich ihr von ihm hörtet bzw. ihn hörtet, ihn, Christus als Hauptinhalt des Evangeliums; er war gleichsam die Lektüre, die sie vorgenommen haben, daher Akkusativ. In dieser Wendung liegt wieder (vgl. 3, 2) ein Beweismoment, daß der Apostel die Leser des Briefes nicht persönlich kannte bzw. persönlich unterrichtet hatte. Thomas hat nicht recht, wenn er bemerkt:

si pro quia (p. 316); auch Chrysostomus hat nicht das Richtige getroffen, wenn er schreibt: τὸ εἶγε αὐτὸν ἡκούσατε, οὐκ ἀμφιβόλλωντός ἐστιν, ἀλλὰ καὶ σφόδρα διαβεβαιουμένου: nur dies ist richtig, daß mit der Formel nicht ein Zweifel ausgedrückt wird. Paulus setzt hier ähnlich wie der Apostel Johannes in seinem ersten Briefe eine formulierte Lehre und Satzung voraus, welche die Leser genau kennen, zu welcher sie sich bekannt und zu welcher sie sich verpflichtet haben. Es folgen die Worte: καὶ ἐν αὐτῷ ἐδιδάχθητε: und (wenn anders) ihr in ihm belehrt wurdet; ἐν αὐτῷ = in Gemeinschaft des Glaubens und der Liebe mit ihm stehend, sonach als Christen; während ἀκούειν das erste Hören von Christus bedeutet, bezeichnet διδάσκειν belehrt werden sc. als bereits Bekehrte. Von ἐδιδάχθητε hängen die Infinitive ab: ἀποθέσθαι, ἀνανεοῦσθαι und ἐνδύσασθαι; diese Infinitive sind aber nicht indikativisch zu fassen = wenn ihr unterrichtet wurdet, daß ihr ablegtet, erneuert wurdet und anzoget; dagegen spricht schon das präsentische zwischen die beiden Infinitive Aoristi geschobene ἀνανεοῦσθαι; vielmehr müssen alle drei Infinitive imperativisch verstanden werden; dagegen spricht nicht ὑμᾶς nach ἀποθέσθαι; dasselbe ist hinzugefügt, um recht scharf die Christen in Gegensatz zu stellen zu den vorhergenannten ἔθνη (vgl. V. 17 und 21) ¹. Demnach ist der Sinn: was ihr im christlichen Unterricht gelernt habt, geht darauf hinaus, daß ihr das alte Wesen lügenhaften Betragens ablegen und euch aneignen sollt das neue Leben. Die Worte καθὼς ἐστιν κτλ. gehören eng mit ἡκούσατε und ἐδιδάχθητε zusammen = wie denn Wahrheit ist in Jesus; der Apostel gebraucht zwei sprachlich neu geprägte Ausdrücke, und darum macht er die Beifügung: ihr habt ja Christum gelernt und seid in ihm unterrichtet worden; damit ist euch Wahrheit geboten worden; denn Wahrheit ist in Jesus, und Jesus ist Christus. Möglich wäre die andere Erklärung: der Unterricht, den ihr erhalten habt, lautet dahin, daß ihr, wie Wahrheit ist in Jesus, ablegen sollt. Dann liegt der Gegensatz vor: Wahrheit in Jesus und lügenhaftes Betragen = in Jesus von Nazareth hat sich die göttliche Wahrheit geoffenbart, in ihm aber auch Gestalt angenommen; letzteres Moment ist dem Apostel sehr wichtig, weil er solche Wahrheit der religiösen und sittlichen Verirrung und Lüge des Heidentums gegenüberstellt; in Jesus, der euch vorgestellt ist als großes Muster, ist die Wahrheit; in ihm ist sie in ganzer Fülle und höchster Reinheit (Übereinstimmung mit Gottes Wesen und Willen),

¹ Zum Ganzen vgl. Winer 30, 2, der aber die Hinzufügung von ὑμᾶς anders erklärt: weil in V. 21 ein anderes Subjekt, Jesus, dazwischen eingeschoben worden war.

ihm müssen die Christen mehr und mehr ähnlich werden. Erstere Erklärung dürfte den Vorzug verdienen¹.

V. 22. In dem Unterrichte, welchen die angeredeten Gläubigen empfangen haben, müssen sie belehrt worden sein, daß sie abzulegen haben den alten Menschen. Zu dem bildlichen, von dem Ablegen eines Kleides hergenommenen Ausdruck sowie dem entsprechenden „anziehen den neuen Menschen“ in V. 24 vergleiche man Kol 3, 9 f: ἀπεκδυσόμενοι und ἐνδυσόμενοι. Dort fordert der Apostel die Christen auf, eine Reihe von Lastern abzulegen bzw. zu unterlassen, und diese Forderung motiviert er durch den Hinweis auf das, was an ihnen in der Taufe geschehen, wo sie den alten Menschen aus- und den neuen angezogen haben. Darauf folgt eine Ermahnung zur Ausübung christlicher Tugenden. Er erinnert sonach die Kolosser, daß sie infolge von Glaube und Taufe aufgestanden seien vom Tode zum Leben, und doch drängt er sie zu einem neuen Willensakte und zum Entschluß einer wahrhaft christlichen Lebensführung; er hält also die bereits erfolgte Rechtfertigung der Kolosser nicht für unvereinbar mit einer derartigen Mahnung. „Der alte Mensch“ bezeichnet die Menschen, wie sie vermöge ihrer natürlichen Abstammung von Adam sind, nämlich mit der Erbschuld behaftet, mit einem Sündenhabitus innerlich verwachsen und von der Konkupiszenz beherrscht, von welcher sie zu immer neuen Sünden gereizt und verführt werden. Nun ist ja richtig, daß die von Paulus angeredeten Christen im Bad der Wiedergeburt den Schmutz der Sünde und damit den alten Menschen schon abgelegt und den neuen angezogen haben, d. h. durch den Heiligen Geist ausgerüstet worden sind mit der heiligmachenden Gnade. Allein der hier ausgesprochene Gedanke, daß die bereits Gläubigen die Pflicht haben, den alten Menschen aus-, den neuen anzuziehen, ist uns doch verständlich: gewiß ist eine gründliche Veränderung mit ihnen vorgegangen durch den Eintritt ins Christentum und die damals eingetretene Wiedergeburt; aber von da an gilt es für den Gläubigen zu werden, was er geworden ist und ist, die Lebensrichtung, die er angenommen, mehr und mehr zu verwirklichen; eben solche Verwirklichung von der in ihrem sittlichen Wesen einmal begonnenen Veränderung hat der Apostel hier im Auge. Nun würdige man die Worte: κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφήν; man möchte dieselben am liebsten zusammennehmen mit τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον

¹ Nicht übel Viktorin: In Iesu veritas; quae Iesus docuit, ea vera sunt et hic (Iesus) novus homo, quem vivere debemus; vetus ergo ille (homo) et prior conversatio deponatur (p. 1278).

= τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον τὸν κατὰ τὴν προτέραν ἀναστροφήν; allein dies geht wegen der Stellung nicht; vielmehr: ihr seid einstmals belehrt worden, daß ihr in Anbetracht des früheren Wandels, dessen Schuld und Sünde ihr erkannt habt, ablegen müsset den alten Menschen = seine sittliche Beschaffenheit. τὸν φθειρόμενον κατὰ — der dem Verderben anheimfällt; er läßt sich von den sündhaften Gelüsten leiten, und durch Hingabe an sie fällt er dem Verderben anheim. Paulus bezeichnet sie als Gelüste des Truges = trügerische Gelüste (τῆς ἀπάτης Genetivus qualitatis), weil sie den Menschen Glückseligkeit versprechen, nach der Befriedigung aber nur bittere Enttäuschung zurücklassen. Die Aufforderung des Apostels lautet demnach dahin, die Leser sollen all das, was an das frühere Leben in der Welt erinnert, ablegen als Elemente und charakteristische Kennzeichen des alten Menschen; vgl. Jak 1, 21. Eine denkwürdige Ähnlichkeit mit dem Gedanken des Paulus zeigt auch 2 Petr 1, 4: ἵνα γένησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως, ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθοράς: entronnen dem in der Welt auf Grund sündiger Lust herrschenden Verderben. Hier haben wir den Begriff ἐπιθυμία und ebenso den der φθορά; Petrus spricht gleichfalls aus, daß in der gottentfremdeten Welt auf Grund sündiger Lust physisches und sittliches Verderben herrsche. Verderben, besonders der leibliche Tod, sind infolge der Sünde in die Welt gekommen, und wie es von Anfang an in der Sünde gründet, so zieht es aus der sündigen Lust auch fortwährend Nahrung; dieses in der Welt herrschende physische und sittliche Verderben läuft aus in ewiges Verderben; dasselbe wohnt dem natürlichen Menschen inne, und dieser trägt auch den Keim des ewigen Verderbens in sich; Befreiung bringt die Rechtfertigung.

V. 23. Nun folgt die andere Seite derselben Sache: daß ihr erneuert werden sollt am Geiste eures Sinnes. ἀνανεοῦσθαι nicht reflexiv = sich erneuern, sondern passivisch: erneuert werden; τῷ πνεύματι τοῦ νοός nicht = durch den Heiligen Geist (instrumental), der von eurem νοός als leitendes Prinzip Besitz nimmt, demselben als das neue Agens innewohnt, sondern der Dativ ist Dativ der Beziehung: was anlangt den Geist, das Prinzip des neuen Lebens. Im Hinblick auf die Widmung der Worte für Gläubige kann man darin nur den Sinn finden: es ist euch im Unterricht gesagt worden, daß ihr die mit der Wiedergeburt begonnene Erneuerung oder Umänderung eures geistig-sittlichen Ich, eurer inneren Persönlichkeit mehr und mehr durchführen sollt; auch Röm 12, 2 spricht der Apostel den Christen gegenüber die Ermahnung aus, die an dem Geist gewirkte übernatürliche Erneuerung (ἀνακαινώσεις τοῦ νοός) zur Darstellung zu bringen (vgl. Kol 3, 10).

In V. 24 wird noch beigefügt: und anziehen den neuen Menschen. Es handelt sich hierbei nicht etwa um ein ganz neues Moment, sondern um das Resultat des eben vorher bezeichneten Erneuerungsprozesses. Wenn die Gläubigen das ganze Wesen ihres ursprünglichen Daseins abgelegt und den inneren Menschen völlig umgeschaffen haben, so daß nicht mehr das natürliche Ich herrscht, sondern Christus in ihnen (Gal 2, 20), dann ist im vollen Sinn ein neuer Mensch da, eine neue Kreatur; das Alte ist vorübergegangen, alles ist neu geworden (2 Kor 5, 17). Das ist nicht so zu verstehen, als ob des Menschen substantielle Natur an sich, seine physische und geistige, eine Veränderung oder Verwandlung erfahren würde; vielmehr wird nur sein geistig-sittlicher Habitus ein anderer; er wird göttlicher Natur teilhaftig (2 Petr 1, 4), d. h. durch die vom Geist Gottes ausgehende und unserer Seele eingesenkte Gnade zu einer über die ganze Natur erhabenen, innigen und beseligenden Gemeinschaft mit Gott erhoben; sein Erkenntnis- wie sein Willensvermögen wird erleuchtet und geheiligt und empfängt eine durch die bloße Kraft der Natur unerreichbare Qualität im Erkennen und Wollen, wie es nur Gott eigen ist. Von diesem Menschen sagt der Apostel, er sei (im Unterschied von dem natürlichen) geschaffen in Gerechtigkeit und Heiligkeit der Wahrheit, d. h. in wahrer Gerechtigkeit und Heiligkeit; *τῆς ἀληθείας* ist Genetivus qualitatis wie *πάθη ἀτιμίας* Röm 1, 26; *ἡ ἀλήθεια* entgegengestellt der *ἀπάτη* in V. 22. Andere: Heiligkeit und Gerechtigkeit bewegen sich in der Region der Wahrheit, die sich in Christus verkörpert hat. *δικαιοσύνη* = die rechte, mit Gottes Wesen und Willen übereinstimmende Lebensbeschaffenheit, *ᾧωτης*, die Integrität und Vollkommenheit des sittlichen Lebens. — Der Apostel legt seinen Lesern in dem bedeutsamen kleinen Abschnitt V. 22—24 die Notwendigkeit einer völligen Umwandlung des inneren Menschen dar, die schwierigste Aufgabe im praktischen Christenleben, die Umänderung im innersten Wesenskern; er hat hier ganz entsprechend dem Charakter des Abschnitts als Paränese nicht den Rechtfertigungsprozeß an sich im Auge, betont vielmehr Tätigkeit und Kooperation, die seitens des Menschen erforderlich ist, wenn die durch den Eintritt desselben ins Christentum bewirkte Veränderung des geistig-sittlichen Habitus zur allseitigen Durchführung und Verwirklichung gebracht werden soll. „Unsere Neuchristen sind noch keine Heiligen“, schreibt neuerdings ein Missionär aus China (Korrespondenz Nr 2 [1908] 21).

Die Erklärung des Abschnittes bei den Vätern ist mangelhaft. Chrysostomus hat die Schwierigkeit gefühlt, daß es sich nämlich nicht einfach um die Recht-

fertigung handelt, die ja bei den angededeten Christen längst eingetreten war: beim Empfang der Taufe ist ein neuer Mensch geschaffen worden nach Gott = nach seinem Bilde (vgl. Kol 3, 10), aber der Erneuerungsprozeß muß sich immer wiederholen. In diesem Betreff ist der große Bischof nicht zur Klarheit durchgedrungen; er gibt zu ἐνδύσασθαι die Erläuterung: τὸ ἐνδύσασθαι οὐδὲν ἄλλο δηλοῖ ἢ τὸ μηδέποτε ἀποθέσθαι sc. δικαιοσύνην . . . ὥστε οὐ μίαν ἡμέραν οὐδὲ δευτέραν οὐδὲ τρίτην, ἀλλὰ διὰ παντός ἡμᾶς βούλεται εἶναι ἐν ἀρετῇ καὶ μηδέποτε γυμνοῦς εἶναι τοῦ ἱματίου τούτου. Er führt dann des weiteren aus, daß eine Befleckung des Kleides erfolge durch Unkeuschheit, Habsucht; derartige Dinge müsse man meiden, um gerecht zu sein, um den neuen Menschen anzuziehen (Hom. 13 ad c. 4, p. 97). Etwas bestimmter spricht Ambrosiaster: qui Christum audivit, hoc didicit, ut recederet a conversatione pristina, quam veterem hominem nuncupat propter praeteritum ignorantiae tempus. Homo itaque unus atque idem est; qui si pristina vitia sequitur, vetus dicitur (p. 391).

§ 9.

Warnung vor Sünden gegen die Nächstenliebe.

4, 25 bis 5, 2.

25. Darum leget die Lüge ab und redet Wahrheit, ein jeder mit seinem Nächsten, weil wir Glieder untereinander sind. 26. Zürnet und sündigt nicht; die Sonne gehe nicht unter über eurem Zürnen, 27. und gebet nicht Raum dem Teufel. 28. Der Stehler stehle nicht mehr, er mühe sich vielmehr ab, das Gute schaffend mit den eigenen Händen, damit er habe zu geben dem Dürftigen. 29. Kein faules Wort gehe aus eurem Munde hervor, sondern wenn eines gut ist zur Erbauung da, wo es not tut, damit es Wohltat verleihe denen, die es hören; 30. und betrübet nicht den Heiligen Geist Gottes, in welchem ihr versiegelt wurdet auf den Tag der Erlösung. 31. Alle Bitterkeit und Ungestüm und Zorn und Lärm und Lästerung (werde abgetan) weiche von euch samt jeder Art von Bosheit. 32. Werdet vielmehr gegeneinander gütig, barmherzig, einander vergebend, so wie auch Gott in Christus euch vergeben hat. 5, 1. Werdet also Nachahmer Gottes als geliebte Kinder, 2. und wandelt in Liebe, so wie auch Christus uns liebte und sich für uns hingab als Gabe und Opfer Gott zum Dufte des Wohlgeruchs.

Nach der vorhergehenden allgemeinen Mahnung, nicht in das heidnische Leben zurückzufallen, sondern der Heiligung und sittlichen Vervollkommnung sich zu befleißigen, das neue Leben, welches den Lesern der Eintritt ins Christentum gebracht, zur vollen Realisierung zu bringen, gibt der Apostel jetzt seiner Paränese eine spezielle Richtung und führt die sittlichen Forderungen vor, welche das neue Leben an die Christen in Beziehung auf den Nächsten stellt. Zuerst erwähnt er die Pflicht der Wahrhaftigkeit im Verkehr mit den

Nebemmenschen, dann die der Versöhnlichkeit; hernach warnt er vor Unredlichkeit in Handel und Wandel und vor jeder Lieblosigkeit gegen den Nächsten. Man wird wohl nicht anzunehmen brauchen, daß unter den angeredeten Gläubigen bezügliche Fehler oder Mißstände hervorgetreten waren und so die Ausführung des Apostels notwendig gemacht hatten; vielmehr ergab sich die hier folgende Darlegung von selbst; denn die namhaft gemachten sittlichen Forderungen erscheinen als die aus dem neuen Leben sich ergebenden Konsequenzen¹.

V. 25. Paulus beginnt mit einer Mahnung zur Wahrhaftigkeit im Verkehr mit dem Nächsten. *διό* wird nicht etwa erst erklärt durch das folgende *ἔτι*: deshalb weil, bezieht sich vielmehr auf das Vorhergehende = deshalb sc. weil ihr die Pflicht habt, nach der Auferweckung zum neuen Leben für immer dem alten Menschen mit seinem sündhaften Wesen zu entsagen, sollt ihr Wahrhaftigkeit erzeigen. *ἀποθέμενοι* ist nicht = nachdem ihr abgelegt habt; das Partizip nimmt vielmehr an dem imperativischen Charakter des Satzes teil = leget ab und redet. *τὸ ψεῦδος* kann ebensowenig als *ἀλήθεια* im dogmatischen Sinn genommen werden = falsche, wahre Lehre; *τὸ ψεῦδος* bedeutet vielmehr das lügenhafte Wesen: leget dieses ab; freilich ist die Ablegung desselben prinzipiell erfolgt, aber es gilt, die geschehene Ablegung durchzuführen, indem man in jedem einzelnen Fall die Neigung der verdorbenen Natur zur Lüge überwindet. *λαλεῖτε*: redet stets, was wahr ist. Die Christen sollen sich im wechselseitigen sozialen Lebensverkehr einander gegenüber der Wahrheit befleißigen. Aus der Motivierung der Ermahnung: dieweil wir gegenseitig Glieder sind sc. Glieder eines Leibes (Röm 12, 4. 1 Kor 12, 12), ergibt sich, daß der Apostel hier zunächst nur das Gemeinschaftsverhältnis der Christen untereinander im Auge hat; *ὁ πλησίος* sonach = christlicher Mitbruder. Jede Unwahrheit gegen den Nächsten ist ein Abfall vom neuen Leben, das ja Gemeinschaft bedeutet mit Christus, der von sich selbst gesagt hat: ich bin die Wahrheit; die Unwahrheit im Verkehr ist aber auch eine Versündigung gegen den Nächsten, weil diesem vorenthalten wird, worauf er Anspruch machen kann, das Recht der Wahrheit; das gilt überhaupt im Verkehr des Menschen mit Menschen, vollends aber für die Angehörigen derselben Gemeinschaft, die Glieder eines Leibes.

¹ Viktorin legt Plan und Ordnung in diesem und dem folgenden Abschnitt also dar: primum monet ecclesiae hominem id est Christianum, quae agenda et quae non agenda; deinde monet quae viris agenda et uxoribus invicem; deinde quae patribus et filiis invicem, deinde quae servis et dominis, postque exhortatio est, quae facienda generaliter invicem (p. 1280).

Chrysostomus beschäftigt sich mit dem Wort τὸ ψεύδος, indem er sagt, es könnte an sich auch die Götzen (εἰδωλα) bezeichnen: indes sei diese Bedeutung durch den Kontext ausgeschlossen; dieser führe zu der Auslegung im Sinne von Lüge = Unwahrheit, die einer dem andern gegenüber ausspricht: τὸ δολερὸν καὶ ψοῦλον. Indes berücksichtigt der Kirchenvater zu wenig das Partizip ἀποθέμενοι: ablegen, im gleichen Sinne wie V. 22, τὸ ψεύδος, das lügenhafte Wesen. Völlig klar sind die Worte λαλεῖτε ἀλήθειαν: beleiht euch im Verkehr miteinander der wahrhaftigen Rede. Den die Mahnung begründenden Satz: wir sind Glieder untereinander, die sich untereinander nicht zu schaden und zu stören, sondern zu fördern haben, erläutern die alten Interpreten durch den Hinweis auf die Glieder des menschlichen Leibes, die sich gegenseitig unterstützen. So Theodoret: ὀφθαλμοὶ χρημονὸς ὁρῶντες καὶ βράθρα μηνύουσι τοῖς ποσίν, ὥα ἐκκλίνωσι, καὶ μὴ ἅπαν τὸ σῶμα λωβήσονται· καὶ ἀχοαὶ ἀπὸ τῶν φύφων αἰσθάναι δεχόμεναι σημαίνουσι τοῖς ὀφθαλμοῖς· καὶ οὐ ψεύδονται αἱ αἰσθήσεις ἀλλήλας (p. 540). Überaus anziehend ist die rhetorische Ausführung über denselben Gegenstand bei Chrysostomus (Hom. 14 ad c. 4, p. 99 f). Thomas kurz: membra enim se invicem diligunt et se iuvant mutuo in veritate (p. 318).

V. 26. Warnung vor Versündigung durch Zorn. Paulus schließt diese Warnung an eine Stelle des Alten Testaments an, Ps 4, 5: irascimini et nolite peccare (Septuaginta). In diesem Anschluß liegt der Grund, warum er seine Warnung gerade in solcher Form ausgesprochen; sonst hätte er sicher geschrieben: ὀργιζόμενοι μὴ ἁμαρτάνετε = beim Zürnen oder wenn ihr zürnet, sündigtet nicht. Der Zorn ist nicht unter allen Umständen schon an sich Sünde; die Zornrerregung als natürlicher Affekt ist sehr häufig gar nicht zu vermeiden; aber man muß dieselbe rasch unterdrücken; wie man von einem Zürnen Gottes redet, so gibt es auch bei den Menschen einen gerechten, pflichtmäßigen, heiligen Zorn, ein aus bester Gesinnung hervorgehendes Sichereifern gegen das Sündhafte und Gemeine; freilich kann auch ein solcher an sich berechtigter Zorn zur Sünde werden. Dies würde geschehen, wenn man die Zorneserregung, die spontane Zornesanwandlung (παροργισμός oder παροξυσμός, Apg 15, 39) sich im Innern festsetzen, habituell werden ließe, wo sie in Gestalt von Groll und Ingrimm sich an die Stelle der Liebe setzt; darum mahnt der Apostel: die Sonne gehe nicht unter über eurem Groll, d. h. lasset Frieden treten an die Stelle der Erregung noch am gleichen Tage und stimmt das Herz zur Versöhnlichkeit und Ruhe.

Winer (S. 296) bemerkt zu der Stelle: Paulus will mit den Worten sicherlich sagen: beim Zürnen versündigt euch nicht; doch sei die grammatische Würdigung des Ausdruckes zweifelhaft, entweder es sei ein logischer Satz in zwei grammatische zerlegt, so daß man übersetzen könne, als ob dastünde = ὀργιζόμενοι μὴ ἁμαρτάνετε, oder ὀργίζεσθε müsse permissiv genommen werden = möget ihr immerhin zürnen, aber sündigtet nur nicht. Nun ist letztere Erklärung unbedingt der Auffassung vom Jussiv vorzuziehen. Denn der Apostel kann den Gläubigen nie und nimmer ein Zürnen ohne weitere Einschränkung gebieten. Thomas empfiehlt die permissive

Fassung, indem er schreibt: *Duplex est species irae, quaedam bona, quaedam mala. Si de mala, sic est sensus: non praecipit, sed permittit, quasi dicat: si sic est, quod motus irae insurgat, quod humanum est, nolite peccare, id est, nolite perducere ad effectum per consensum.* Wolle man aber, legt Thomas weiter dar, *ὀργίζεσθαι* vom gerechten Zorn verstehen, so sei *ὀργίζεσθε* „imperative“ zu nehmen; er versteht aber dies näherhin also: *irascimini sc. contra peccata vestra et nolite peccare sc. de cetero, nec talia committere, contra quae iterum oporteat irasci* (p. 319). Diese zweite Erklärung des *irasci* im Sinne von *irasci contra peccata* ist nun ganz fallen zu lassen; die erstere: möget ihr immerhin in Aufregung geraten, nur sündigt nicht, geht an. Indes hat doch auch diese Auffassung: zürnen möget ihr, aber nicht sündigen, einiges gegen sich, namentlich wenn man den Inhalt von V. 31 (*πᾶσα ὀργή ἀρθήτω*) berücksichtigt; daher wird man bei der Erklärung sich beruhigen: im Zorne versündigt euch nicht. Ephräm gar nicht übel: *si irascimini, nolite tamen peccare, quia conculcatis mandatum eius, qui septies septuagies iussit ad alterum dimittere* (p. 151). Chrysostomus ist hier nicht glücklich, indem er schreibt: *Εἶπε· μὴ ψεύδεσθε· εἰ δὲ ποτε γένοιτο ἀπὸ ψεύδους ὀργή, καὶ τοῦτο θεραπεύει πάλιν. Τί γάρ φησιν; ὀργίζεσθε, καὶ μὴ ἁμαρτάνετε· καλὸν μὲν γὰρ τὸ μὴ ὀργίζεσθαι· εἰ δὲ τις ἐμπέσῃ ποτὲ εἰς τὸ πάθος, ἀλλὰ μὴ εἰς τοσοῦτον* (Hom. 14, p. 101). Man beachte noch, daß der Grundtext an der Psalmstelle mit dem Verbum *זָרַח* nicht „zürnen“ ausdrückt, sondern „erbebet“ oder „erzeigt“ Ehrfurcht sc. vor dem allmächtigen Gott und sündigt nicht — und dann werdet ihr nicht sündigen. Allein Paulus hat sich an das *ὀργίζεσθαι* der Septuaginta gehalten, und dies kann nur in dem Sinne von zürnen genommen werden. „Die Sonne gehe nicht unter über eurer Zornerregung.“ Diese Worte sind viel zitiert, und zwar in dem Dialog de recta fide mit der Formel: *καὶ ἐν τῷ εὐαγγελίῳ εἶναι τὸ· ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω ἐπὶ τῷ παροργισμῷ ὁμῶν*, und wiederum ebenda: *ὁ κύριος ἀγαθὸς ὧν λέγει; in der syrischen Didascalia mit der Formel: denn es steht geschrieben: nicht soll die Sonne über deinem Zorn gegen deinen Bruder untergehen.* Resch (Agrapha 2, 136 f) hält im Hinblick auf solche Zitationsformel das Logion für ein Herrnwort; ich vermag ihm in dieser Beziehung nicht beizustimmen; es liegt bei der zweimaligen Zitation wohl ein Gedächtnisfehler vor: der Herr sagt oder es steht im Evangelium, statt: Paulus sagt oder es steht in der Schrift; mit letzterer Form zitiert das Logion und zwar einschließlich der aus Psalm 4 entlehnten Worte Polykarp (ad Phil. 12, 1): *καθὼς ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται· ὀργίζεσθε κτλ.*; man vergleiche noch Const. 2, 53. Theodoret spricht sich zur Stelle also aus: *παρεγγυᾷ λύειν ὅτι τάχιστα τὴν ὀργήν. τοῦτο γὰρ ἐπάγει· ὁ ἥλιος μὴ ἐπιδυέτω . . . μέτρον ἔδωκε τῷ θυμῷ τῆς ἡμέρας τὸ μέτρον. ὀφορᾶται γάρ, μὴ νύκτωρ ἡσυχάζων ὁ λογισμὸς ἐπιτείνει τὴν νόσον* (p. 540). Die Auffassung, welche diesen Worten zu Grunde liegt, ist die, daß während des Schlafes die Affekte in der Seele fester Wurzel fassen. Diese vertritt offenbar auch Chrysostomus: wenn es Abend werden will, so versöhne dich und lösche das noch frische Übel; denn wenn die Nacht anbricht, so wird der darauffolgende Tag nicht im stande sein, das während der Nacht noch verstärkte Übel zu beseitigen usw. (Hom. 14 ad c. 4, p. 101). Ephräm: *si veniunt tenebrae et perveniunt ad delictum, tunc et inimicus potitur nostri: et eius spiritu a pura quoque noctis oratione, quam oramus, privat et detinet nos* (p. 151). Nicht übel erläutert Ambrosiaster die apostolischen Worte: *quoniam irasci quis non potest prohiberi, quippe cum ira motus sit naturalis; idcirco irascendum dicit, sed commonet, ne per iram peccetur. Solemus enim modum egredi, dum irascimur, et invenimur ipsi peccare, qui peccantes arguimus, dum plus irascimur. Hoc ergo docet, ut ipsa ira cum moderatione sit* (p. 391 f). Viktorin: *viro christiano dat monita, ne irascatur, aut si iratus fuerit,*

ne peccet per iram, deinde ne iram diu teneat, sed intra diem finiat iram; modum irae et tempus ostendit (p. 1280).

V. 27. Hier kommt vor allem in Betracht die Bedeutung von *ὁ διάβολος*; auch neuerdings hat man wieder den Versuch gemacht, es zu fassen in dem Sinne von „Verleumder“ = und gebet nicht Raum demjenigen, der euch den Bruder mit anklagenden Worten verächtlich machen möchte; es bedeutet aber vielmehr: der Teufel; auch unten (6, 11; vgl. 1 Tim 3, 7. 2 Tim 2, 26) kommt es in dieser Bedeutung vor; sodann *τόπον δίδοναι* = locum dare (Latinismus) = Spielraum geben, Gelegenheit und Anlaß bieten, wirksam zu sein; vgl. Röm 12, 19: *ὅστε τόπον τῇ ὀργῇ* = gebet Gott Gelegenheit zur rächenden Strafe; die Worte bedeuten nicht: dem Teufel Platz machen, d. h. sich feige vor ihm zurückziehen, so daß er Herr der Affekte wird. Man darf aber die Wendung „dem Teufel Spielraum zur Wirksamkeit geben“, nicht allgemein fassen, sondern in spezieller Beziehung auf das Vorhergehende in dem Sinne: die Gläubigen mögen dem Teufel keine Handhabe bieten, um sich durch Zuflüsterung von Argwohn und Verdacht gegen den Nächsten, gegen welchen der Zorn erregt ist, in bleibende Erbitterung versetzen zu lassen. Wenn einmal der Zorn und die Abneigung Wurzel gefaßt hat in dem Herzen, dann bekommt der Versucher, der Teufel, Gelegenheit, seine unheilvollen Einflüsse auf die von Zorn und Haß Erfüllten auszuüben und sie zu unseligem Tun, zu einer sündhaften Betätigung des Affektes zu veranlassen.

Nach dem Vorgang von Luther nehmen auch heute noch manche *ὁ διάβολος* im Sinne von Lästler, Verleumder. Sinnlos ist ja gewiß diese Auffassung nicht; aber sie ist nicht angängig angesichts der Bedeutung von *ὁ διάβολος* an der Stelle 6, 11; man vergleiche 1 Petr 5, 8; Jak 4, 7; Mt 4, 1 ff. Es wird mit dem Satze *μηδὲ δίδοτε* keineswegs neben die spezielle Ermahnung des vorhergehenden Verses eine ganz allgemeine gestellt = und gebet weiterhin nicht Raum dem Teufel = keine Gelegenheit für sein verderbliches Tun, sc. die Menschen zur Sünde zu versuchen; vielmehr haben die Worte den speziellen Sinn: und bietet dem Teufel keine Handhabe, den Nächsten, gegen welchen der Zorn gerichtet ist, anzuklagen und zu verunglimpfen, wodurch eine bleibende Erkältung gegen denselben bewirkt würde. Chrysostomus führt zur Stelle aus: die Gläubigen sollten alle in dichtgedrängtem Schwarme dem Teufel entgegenstehen und den Kampf gegen ihn führen; es gehe nicht an, daß diese den Kampf gegen den Teufel einstellen und selbst in Feindschaft einander gegenüberreten; denn wenn dieser Fall eintritt, dann hat der Teufel Spielraum und Gelegenheit zur Entfaltung seines Wirkens (Hom. 14 ad c. 4, p. 101). Ambrosiaster bemerkt zu V. 26 und 27: *iram transire vult nec retineri in pectore, ut (ira) die orta cum die discedat, quia, si in animo manserit, dat occasionem diaboli gloriandi. Necesse est enim iratus animus mala cogitet, quod cupit diabolus; invenit enim mentem paratam ad malum, cui se inserens affectu suo decipit hominem factum ad vitam* (p. 392).

V. 28. Warnung vor Diebstahl. *ὁ κλέπτων* ist weder = *ὁ κλέπτης* = der Dieb; dieses Substantiv bedeutet den habituellen, professionsmäßigen Dieb; noch = *ὁ κλέψας* im Sinne des Participium Imperfecti = der, welcher früher, d. h. vor seiner Berufung zum Christentum, zu stehlen pflegte; Vulgata: qui furabatur, vielmehr = der Stehlende = der einer vorhandenen Neigung entsprechend dann und wann etwas entwendet. Man darf sich daran nicht stoßen, wenn hier vom Apostel die Möglichkeit statuiert wird, daß unter seinen christlichen Lesern sich auch einzelne „Stehlende“ befanden. Man vergesse nicht, daß neben der Unzucht die Habsucht (*ἡ πλεονεξία*) das Hauptlaster des Heidentums war, und daß daher bei vormaligen Dieben das Entwenden fremden Eigentums als Rückfall leicht möglich war; das Christentum gewann die meisten seiner Anhänger aus den niederen Klassen der heidnischen Bevölkerung, wo ja gewiß der Diebsgewinn nicht als unehrlich angesehen ward (vgl. 1 Kor 6, 10; 1 Petr 4, 15). Außerdem aber darf man nicht übersehen den sittlich ernsten und strengen Sprachgebrauch der Schrift, der auch die feineren oder leichteren Entwendungen, Verkürzungen und Übervorteilungen unter den Begriff des Stehlens subsumiert. *μᾶλλον δὲ κοπιᾶτω κτλ.* = vielmehr mühe er sich ab, das Gute schaffend mit den eigenen Händen. Man wollte *τὸ ἀγαθόν* auch schon mit *κοπιᾶτω* zusammennehmen = er mühe sich ab um das Gute, indem er arbeitet, schafft mit den eigenen Händen; doch will diese Erklärung nicht gefallen, da *ἐργάζεσθαι* gerade im neutestamentlichen Sprachgebrauch regelmäßig mit einem Objekt (vgl. Mt 7, 23) verbunden ist. *τὸ ἀγαθόν* aber bezeichnet allerdings nicht an sich: das irdische Gut, aber der Apostel gebraucht das Wort, um das durch Händearbeit Gewonnene als in die Kategorie des sittlich Guten gehörig zu bezeichnen; der Gedanke ist sonach: statt sich die Früchte fremder Arbeit bei eigener Trägheit unrechtmäßigerweise anzueignen, setze er vielmehr seine eigenen Hände in Bewegung zu rechtlicher Arbeit; was er so schafft, ist redlicher Gewinn¹. *ἵνα ἔχῃ* = dann wird er nicht bloß sich selbst ehrlich durchbringen, sondern von dem Erwerb der ehrlichen Arbeit andern, die nicht zu arbeiten im stande sind und infolge davon Mangel leiden = armen christlichen Mitbrüdern, mitteilen

¹ Resch macht auf ein Logion aufmerksam, welches dem Sinne nach zusammentrifft mit der paulinischen Mahnung zu fleißiger Arbeit der Hände, um Bedürftigen geben zu können; es lautet: *ἐδρωσάτω ἡ ἐλεημοσύνη σου εἰς τὰς χεῖράς σου, μέχρις ἂν γνῶς, τίτι δῶς*, oder lateinisch *desudet elemosyna in manu tua, donec invenias iustum, cui eam tradas* (2. Aufl. 91 f).

können¹. Arbeitsamkeit und Fleiß behufs Erwerbung der Mittel zum Unterhalt, also zeitlicher Güter, macht Paulus noch 1 Thess 4, 12 zur Pflicht; dort fügt er zur Begründung bei, damit die Christen den Heiden keinen Anstoß geben dadurch, daß sie letzteren zur Last fallen; hier: damit sie durch das mittels der Arbeit Gewonnene auch Werke der Barmherzigkeit gegen Notleidende verrichten können. Während „der ungerechte Mammon“ spaltet und trennt, sind die rechtmäßig gewonnenen und im Geist des Christentums verwendeten irdischen Güter eine Quelle der Einigung, da sie die zwischen Arm und Reich bestehende Kluft überbrücken und damit die Gläubigen einander nahebringen und so zur Erbauung des Leibes = der christlichen Gemeinschaft, wesentlich beitragen.

V. 29. Warnung vor nichtsnutzigem Gespräch; Ermahnung zu erbaulicher Rede. Es komme kein faules Wort aus dem Munde der Gläubigen. Aufmerksamkeit verdient einmal die hebraisierende Wendung (vgl. Ex 10, 15; 20, 4): *πᾶς λόγος μὴ ἐκπορεύεσθω* = jegliche schlechte Rede komme nicht heraus; die Negation mit dem Verbum verbunden statt *μηδείς λόγος*, weil der Nachdruck auf dem Gegensatz ruhen soll: *ἀλλὰ* sc. *ἐκπορεύεσθω*; sodann *σαπρός*; man wollte dieses Adjektiv schon speziell von unkeuscher Rede verstehen, mit Unrecht; der Ausdruck „faul“, natürlich im ethischen Sinne, ist von jeder Rede zu verstehen, welche nach Inhalt und Form das sittliche Leben untergräbt. Ambrosiaster: *potest male loqui, qui turpiter fatur et qui bonis detrahit et qui cum dolo fabulatur et qui mentitur*. Ähnlich Theodoret: *λόγος σαπρός, αἰσχρολογία* (obszön), *λοιδορία, συκοφαντία, βλασφημία, ψευδολογία καὶ τὰ τούτοις προσόμοια* (p. 541); ähnlich Chrysostomus: *καταλαλία, αἰσχρολογία, εὐτραπεία, μωρολογία* (Hom. 14 ad c. 4, p. 103). Zu *ἐκπορεύεσθαι* vgl. Mt 15, 11; Lk 4, 22. Es schließt sich die positive Mahnung an, und zwar mit der echt griechischen Wendung: vielmehr gehe aus eurem Munde hervor, wenn ein Wort gut ist zur Erbauung, d. h. wenn man etwas Gutes zu sagen, von der Zunge einen das Gute fördernden Gebrauch machen kann, soll es geschehen. Zu der Ausdrucksweise *εἴ τις ἀγαθός* vgl. Phil 4, 8. *πρὸς οἰκοδομήν* = dienlich zur Erbauung; *τῆς χρείας*² nimmt man als Gene-

¹ Theodoret: Der Apostel mahnt, nicht bloß des Magens wegen = zur Befriedigung der leiblichen Bedürfnisse der Arbeit nachzugehen, sondern auch den Notleidenden zulieb, um ihrem Mangel abzuhelpen (p. 541). Thomas: *non solum necessarium est laborare, immo etiam bonum est laborare, ut laborans possit vivere et ut habeat, unde tribuat necessitatem patienti* (l. 4, p. 320).

² *Τῆς χρείας* ist die richtige Lesart; die Vulgata hat *ad aedificationem fidei*, was Hieronymus (Kommentar 513) verwirft, statt *opportunitatis*; letzteres findet sich indes wirklich auch in verschiedenen Vulgatahandschriften: vgl. Nestle 496.

tivus obiectivus = zur Erbauung des Bedürfnisses = zu in Befriedigung des Bedürfnisses bestehender Erbauung; man wird indes den Genetiv τῆς χρείας richtiger als in freier Weise an οἰκοδομήν angeknüpft fassen = der erbauliche Einfluß der Rede soll jedesmal auf das eben vorliegende Bedürfnis wirken, je nachdem der Nächste der Hilfe, des Rates oder Trostes bedarf¹. Man beachte die Übersetzung der Vulgata: ad aedificationem fidei, was statt τῆς χρείας die Lesart τῆς πίστεως voraussetzt, wie auch manche griechische Handschriften haben; doch präsentiert sich das als Korrektur zur Erleichterung der „unerträglich harten“ Verbindung πρὸς οἰκοδομήν τῆς χρείας. Mit den Worten: ἵνα ὁψ̃... gibt der Apostel den Zweck des ἐκπορεύεσθαι an: damit es, d. h. das Wort oder die Rede, Huld = Wohltat verleihe den Hörenden, ihnen wohlthuend und segenspendend sei. Zu ἡ χρεία vgl. Apg 6, 3; Tit 3, 14.

V. 30. Die hier folgende weitere Ermahnung ist mit καὶ an die vorhergehende angeschlossen und ist daher zunächst auch damit zu verbinden: und betrübet nicht durch faule Reden den Heiligen Geist Gottes. Es ist ja richtig, daß bei der Verbindung der Worte mit dem Vorhergehenden von V. 25 an gleichfalls ein guter Sinn herauskommt, da der Heilige Geist durch alle von da an bezeichneten Fehler und Ungehörigkeiten betrübt wird²; allein man muß zunächst die enge Zusammengehörigkeit der Worte καὶ μὴ λυπεῖτε mit V. 29 festhalten: der Apostel will eben doch vor allem die Gläubigen warnen, den Heiligen Geist durch das Reden fauler Worte zu betrüben, da man gerade in diesem Betreff sehr häufig nicht die nötige Sorgfalt anwendet, vielmehr mit derlei Reden es leicht nimmt³. τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ ist nicht der Heilige Geist in seiner göttlichen Transszendenz, sondern der Heilige Geist, insofern er in den angeredeten Gläubigen infolge ihrer Rechtfertigung Wohnung genommen hat. Beachte einmal den anthropopathischen Ausdruck: der Heilige Geist

¹ Chrysostomus: ἐπόρνευσεν ὁ ἀδελφός· μὴ ἐκτόμπευε τὴν ὑβριν μηδὲ ἐντρύφα (ne insolenter probro ac contumelia afficias). οὐδὲν ὥφέλησας τὸν ἀκούοντα, ἀλλὰ καὶ ἐβλάψας· ἂν μέντοι τὰ πρακτέα παραινῇ, πολλὴν αὐτῷ δίδως τὴν χάριν· ἂν παιδεύσης εὐφημον ἔχειν στόμα, ἂν διδάξης μηδένα κακηγορεῖν, χάριν αὐτῷ δέδωκας· ἂν περὶ κατανύξεως, ἂν περὶ εὐλαβείας, ἂν περὶ ἐλεημοσύνης διαλεχθῇς, πάντα ταῦτα μαλαττεῖ αὐτοῦ τὴν ψυχὴν (Hom. 14 ad c. 4, p. 103).

² Theodoret: λυπεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τῶν ἐιρημένων τὰ ἐναντία, ὁ παράνομος βίος (p. 541).

³ Schon Chrysostomus bemerkt: μὴ εἴπης· οὐδὲν ἐστιν, ἂν αἰσχρὸν εἴπω, ἂν τὸν δεῖνα ὑβρίσω. διὰ τοῦτο μέγα ἐστὶ κακόν, ἐπειδὴ οὐδὲν εἶναι δοκεῖ. Τὰ γὰρ μηδὲν εἶναι δοκοῦντα εὐκόλως καὶ καταφρονεῖται, τὰ δὲ καταφρονούμενα καὶ αὐξεται, τὰ δὲ αὐξόμενα καὶ ἀνιάτα γίνεσθαι (Hom. 14, p. 104).

wird betrübt (vgl. Hieronymus, Kommentar 514). Betrüben aber bedeutet: zurückstoßen, in seiner Wirksamkeit hemmen, unter Umständen ganz vertreiben. Thomas: nolite contristare spiritum sanctum id est nolite eum fugare vel expellere per peccatum. Sicut deus dicitur irasci propter similitudinem effectus, ita etiam dicitur contristari, quia sicut quando aliquis contristatur, recedit a contristante, ita spiritus sanctus a peccante (l. 10 ad c. 4, p. 321). Beachte sodann den Relativsatz ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε, dessen Sinn ist: und doch seid ihr eben in ihm besiegelt worden, verdankt ihm also die größte Wohltat; welch schwarzer Undank wäre es demnach eurerseits, ihn zu betrüben! Mit den Worten des Relativsatzes motiviert somit der Apostel die Ermahnung μὴ λυπεῖτε. Zu ἐσφραγίσθητε vgl. 1, 13. „Auf den Tag der Erlösung hin“; gemeint ist der Tag der Parusie, an welchem die Erlösung zum feierlichen Abschluß kommt; vgl. zum Wort und Gedanken Lk 21, 28: in und mit dem Heiligen Geiste haben die Gläubigen die sichere Anwartschaft (der Heilige Geist ist das Angeld, 1, 14. 2 Kor 1, 22; 5, 5), daß sie an jenem großen Tage in den vollen Besitz der Erbschaft eintreten werden. Ganz unrichtig Ephräm: ne contristetis spiritum sanctum, in quo baptizati estis in die redemptionis et expiationis vestrae (p. 151).

Der hochbedeutsame Vers (vgl. 1 Thess 5, 19) ist wiederholt im Hirten des Hermas angezogen: mand. 10, 2, 2; 10, 2, 4 und besonders 10, 2, 5: ἄρον οὖν ἀπὸ σεαυτοῦ τὴν λύπην καὶ μὴ θλίψε τὸ πνεῦμα τὸ ἄγιον τὸ ἐν σοὶ κατοικοῦν; vgl. ebd. 10, 3, 2; endlich ist der Vers auch zitiert in der pseudocyprianischen Schrift de aleat. 3: monet dominus et dicit: nolite contristare spiritum qui in vobis est. Wenn Resch (Agrapha 2, 134 f) wegen der Beifügung qui in vobis est bzw. τὸ ἐν σοὶ κατοικοῦν den Schluß ziehen zu müssen glaubte, daß an beiden Orten die Entlehnung nicht aus unserer Stelle des Briefes erfolgt sei, vielmehr aus einer auch schon von Paulus benützten Quelle synoptisch-hebraisierenden Charakters, so mag man ihm die Zustimmung versagen; jene Beifügung ist eine sinngemäße und lag wirklich sehr nahe. Auch Ambrosiaster hat die Beifügung tatsächlich, wenn er schreibt: cum bene agimus, gaudet in nobis spiritus sanctus, datus nobis, videns monita sua proficere utilitatibus nostris. Ambrosiaster führt weiter aus: gaudet spiritus sanctus salutis nostrae, non sibi, qui non indiget laetitia; ita e contrario, si oboedientes ei non fuerimus, contristatur, quia non habet profectum in nobis (p. 393).

V. 31 und 32. Es folgt hier eine Aufzählung von Lieblosigkeiten gegen den Nächsten, dann eine solche von Äußerungen gegenseitiger Liebe. πικρία Bitterkeit oder bittere Stimmung (vgl. ζῆλος πικρός Jak 3, 14; Apg 8, 23; Röm 3, 14; Hebr 12, 15; auch Kol 3, 19), welche leicht zu leidenschaftlicher Erregung, Zornesaufwallung (θυμός; dazu vgl. Kol 3, 8; Röm 2, 8; Lk 4, 28) fortschreitet und dann zum Ausbruch kommt (ὀργή) unter Geschrei, Toben und Poltern (κραυγή) und Lästerung, welcher der erregte Schreier sich schuldig macht

(βλασφημία)¹. All dies nun, sowie jede Art von Bosheit (*κακία* = malitia oder malignitas Kol 3, 8), welche im Innern des Herzens gegen den Nächsten Böses sinnt, sollen die Christen, weil es sich mit dem christlichen Geiste, dem neuen Leben in Christus nicht verträgt, ablegen; ἀρδῆτω eigentlich: soll abgetan, weggetan werden von ihnen, doch dem Sinne nach nicht verschieden von ἀποθέμενοι V. 25; σὺν πάσῃ κακίᾳ = mitsamt. Die positive Mahnung lautet: die Christen sollen gegeneinander Güte und Barmherzigkeit üben und einander vergebende Huld erzeigen im Hinblick auf (eigentlich entsprechend dem wie) die unendliche Liebe und Barmherzigkeit, welche Gott gegen die Gläubigen erwiesen, da er in Christo ihnen alles vergeben hat. Der Apostel sagt: γίνεσθε, werdet; die Form entspricht völlig dem vorhergehenden ἀρδῆτω ἀφ' ὧν; die Liebe und Barmherzigkeit, wenn sie auch schon vorhanden ist bzw. geübt wird, ist doch steter Zunahme und Vervollkommnung fähig und bedürftig (vgl. Kol 3, 12). χαρίζόμενοι ἑαυτοῖς statt ἀλλήλοις. χαρίζεσθαι vergebende Huld erweisen, verzeihen (2 Kor 2, 7 10; 10, 12).

Ambrosiaster erläutert die Worte des Verses also: estote misericordes, ut similes sitis patris vestri, qui in coelis est (Lk 6, 36). Er fügt dem noch an (p. 393): Si enim dominus per filium suum servorum misertus est, quanto magis servi ipsi invicem sui debent misereri et donare, si alter in alterum peccet. Haec praecepta eius sunt, qui miseratus est; qui si in his contemptus fuerit, sine dubio revocabit sententiam, per quam misericordiam dederat, et ita eveniet, sicut ait dominus in evangelio de eo, qui accipiens a domino misericordiam, in conservum suum impius deprehensus est (Mt 18, 33). Chrysostomus führt wieder in seiner Art den Gedanken des Apostels trefflich aus; er beginnt seine Ausführung mit den Worten: οὐκ ἀρκεῖ κακίας ἀπαλλαγῆναι, εἰ δεῖ τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν ἐπιτυχεῖν, ἀλλὰ δεῖ καὶ πολλῆς τῆς τῶν ἀρετῶν ἐργασίας. Er macht dies deutlich durch den Hinweis auf einen Diener oder Sklaven: εἴ τινα οἰκέτην ἔχοις μῆτε κλέπτοντα μῆτε ὑβρίζοντα μῆτε ἀντιλέγοντα, ἀλλὰ καὶ μέθης κρατοῦντα καὶ τῶν ἄλλων ἀπάντων, καθήμενον δὲ διὰ παντὸς ἀργὸν καὶ οὐδὲν τῶν ὀφειλόντων παρὰ οἰκέτου δεσπότη πληροῦσθαι ποιοῦντα, οὐ μαστιγώσεις, οὐ στρεβλώσεις αὐτόν (Hom. 16, p. 112). Später fügt er bei: διὰ τοῦτο ὁ μακάριος Παῦλος ἀπάγων ἡμᾶς τῆς πονηρίας ἄγει πρὸς τὴν ἀρετὴν. Τί γὰρ ὕψελος, τὰς ἀνάγκας ἐκκοπῆναι πάσας, ἂν τὰ χρηστά μὴ καταβάλληται σπέρματα; . . . ἀνεῖλε τὰ νόθα σπέρματα, παρακαλεῖ λοιπόν, ὥστε κατασχεῖν τὰ γνήσια φυτό (p. 113). Die Worte χαρίζόμενοι ἑαυτοῖς (Vulgata: donantes statt condonantes) nimmt Chrysostomus im Sinne der vergebenden, verzeihenden Liebe: συγγνωμικοὶ γίνεσθε.

5, 1. Ungeschickte Kapitelabteilung; denn der Vers schließt sich ganz eng an 4, 32 an: werdet also Nachahmer Gottes: Da Gott sich euch trotz eurer früheren verschuldeten Sündhaftigkeit als Vater kundgegeben und euch Kindes- und Erbrecht verliehen hat, so sollt

¹ Chrysostomus: ἡ πικρία τὸν θυμὸν ἔτεκεν, ὁ θυμὸς τὴν ὀργήν, ἡ ὀργὴ τὴν κραυγὴν, ἡ κραυγὴ τὴν βλασφημίαν, τούτεστι τὰς λοιδορίας (Hom. 15 ad c. 4, p. 110).

ihr ihn darin nachahmen, daß ihr gegen eure Brüder gleichfalls ein barmherziges, gegenüber ihren Schwächen, Gebrechen und Sünden nachgiebiges Verhalten zeigt. *ὡς τέκνα ἀγαπητά* darf nicht zu dem folgenden Vers gezogen werden: als geliebte Kinder wandelt auch in Liebe, sondern zu *γίνεσθε μιμηταί*: werdet also als geliebte Kinder Nachahmer Gottes; durch diese Worte, die durch ihre Stellung betont sind, wird die gemeinte Nacheiferung Gottes in barmherziger und versöhnlicher Gesinnung als natürliche Kindespflicht bezeichnet; Kinder müssen ihrem Vater nachahmen, also auch ihr Gott, da ihr infolge eurer Rechtfertigung geliebte Kinder Gottes seid, der euer Vater ist.

Paulus hat hier (4, 32 und 5, 1) sicher den Ausspruch des Herrn Mt 5, 45; Lk 6, 36 im Auge. Diese Worte sind in der altchristlichen Literatur häufig angezogen und verwertet, von Justin, Klemens Alex., Theophilus und andern. Das Logion schließt hauptsächlich folgende Momente in sich: die Gotteskindschaft (*ὡς τέκνα ἀγαπητά*); die Ähnlichkeit der Kinder mit dem Vater; Gesinnung in Güte und Erbarmen, und zwar nach dem Vorbild des gütigen Vaters (vgl. Resch, Außerkanonische Paralleltexte III 85 ff). Unvergleichlich kurz und treffend bemerkt Theodoret zu unserem Verse: *οὐδοσεῖας ἡξιώθητε, πατέρα τὸν θεὸν ὀνομάζετε· ζηλώσατε τοιγαροῦν τὴν συγγένειαν* (p. 541). Chrysostomus: *ἰδοὺ καὶ ἄλλη παράκλησις εὐγενεστέρα . . . ἔχετε καὶ ἄλλην ἀνάγκην τοῦ μιμεῖσθαι αὐτόν, οὐ τῷ παθεῖν εἰς μόνον, ἀλλὰ καὶ τῷ τέκνα γενέσθαι* (non solum eo quod sitis affecti beneficiis, sed et quod facti sitis filii; Hom. 17 ad c. 5, p. 117). Mit den Worten „werdet Nachahmer Gottes“ ist die ganze Größe der christlichen Sittlichkeit gezeichnet; es fragt sich nur, ob die damit dem Gläubigen gestellte Aufgabe nicht seine Kräfte übersteige. Diese Frage ist zu verneinen, weil der Christ durch die übernatürliche Ausrüstung über die durch seine Anlagen dem Menschen gesetzten Grenzen hinausgehoben ist; das in den Gläubigen grundgelegte neue Leben, der übernatürliche Keim entwickelt sich unter Mitwirkung der Menschen, und durch Erfüllung des von Jesus Christus in der vollkommensten Weise zum Ausdruck gebrachten göttlichen Willens wird der Christ Gott immer ähnlicher, nimmt Gottes Vollkommenheit mehr und mehr in sich auf.

V. 2. Der Fortschritt gegenüber dem Vorhergehenden liegt in der Aufzeigung der Art, wie unsere Liebe gegen den Nächsten sich tätig erweisen soll; wir sollen lieben, wie Christus geliebt hat; Christi Liebe war aber eine Liebe bis zum Tode. Der hier ausgesprochene Gedanke der Selbsthingabe Christi für uns ist ganz und gar paulinisch; man vergleiche Gal 1, 4 und 2, 20; Hebr 9, 14. Eigentümlich ist an unserer Stelle die Bezeichnung der Liebestat Christi nicht bloß überhaupt als Opfers, sondern speziell als Schlachtopfers; dies entspricht aber ganz der paränetischen Tendenz des Apostels: die Liebe des Christen gegen den Bruder soll wenigstens ähnlich sein der freilich unbegreiflichen Liebe Christi, der für uns Sünder das reinste gottwohlgefälligste Schlachtopfer geworden ist. Beachte im einzelnen:

a) *παρέδωκεν*: Christus hat sich für uns hingegeben als Opfergabe und Schlachtopfer.

b) *προσφορά* überhaupt Opfergabe und Opferdarbringung; diese wird durch *θυσία* näherhin als eine auf dem Wege der Schlachtung sich vollziehende charakterisiert; *καί* vor *θυσία* somit explikativ, das *προσφορά* näher erklärend; beide Substantive nebeneinander auch Hebr 10, 9 nach Ps 40, 7. Dem Apostel schwebte das alttestamentliche Brandopfer (*ὁλοκαύτωμα*) vor, welches ganz verbrannt wurde und von welchem gilt, daß es ein „Duft des Wohlgeruches“ war (Lv 1, 9 13 17; 2, 2 12; 3, 5); zu letzterer Wendung vgl. Phil 4, 18 = Duft des Wohlgeruches (*εὐωδίας* Genetivus qualitatis; vgl. Winer S. 692) = Gegenstand besondern Wohlgefallens; vgl. Estius p. 389. Das Opfer Jesu Christi am Kreuze steigt als anmutiger Duft empor zu Gott. Der Grund der Wohlgefälligkeit liegt in der Persönlichkeit des Opferers sowie in der Freiwilligkeit des Opfers und in seiner Bedeutung als Ausdruck der vollkommenen Liebe zu den Menschen. Paulus stellt die Selbstaufopferung Christi in erster Linie unter dem Gesichtspunkt des Brand- oder Ganzopfers dar; das Moment der Sühnung tritt immerhin mit *ὕπερ ἡμῶν* hervor, da *ὕπερ* nicht rein die Stellvertretung (*ἀντί*) bezeichnet, sondern bedeutet: für uns, zu unserem Besten, sc. die wir Sünder waren.

c) *τῷ θεῷ* dürfte nicht mit *παρέδωκεν ἑαυτόν*, sondern mit *εἰς ὁσμὴν εὐωδίας* zu verbinden sein: Gott zum Dufte des Wohlgefallens. Aber warum betont der Apostel hier die Selbsthingabe Christi so nachdrücklich als Opfer, als Schlachtopfer? Er will den Lesern die Größe seiner Liebestat lebhaft vor Augen stellen, um ihnen Christus als Vorbild zu zeigen und sie zu belehren, daß die Gläubigen gegen die Brüder eine Liebe erweisen müssen, die unter Umständen geht bis zur Hingabe in den Tod; in diesem Betreff stimmt Paulus wieder völlig zusammen mit Johannes, welcher den Christen in Kleinasien gleichfalls eine bis zur Hingabe des eigenen Lebens gehende Liebe gegen den Nächsten als Pflicht vorhält (1 Jo 3, 16 und 4, 16 und dazu meinen Kommentar S. 85 ff und 109 f). Ambrosiaster ganz richtig: *sicut dei patris imitatores nos esse vult in benignitate et misericordia, ita et Christi filii eius in dilectione, ut sicut ille dilexit nos, tradens se pro nobis, ita et nos invicem pro nobis etiam animas ponere debeamus* (p. 394).

§ 10.

Warnung vor Unlauterkeit und Habsucht.

5, 3—14.

3. Unzucht aber und jede Art Unreinigkeit oder Habsucht soll nicht einmal genannt werden unter euch, wie es Heiligen ziemt;
4. ebenso (dazu) schandbares Wesen und eitles Gerede oder Witzelei,

was unschicklich ist, sondern vielmehr Danksagung. 5. Denn das wisset und erkennet (wisset gewiß), daß kein Unzüchtiger oder Unreiner oder Geizhals, das ist (das will sagen) Götzendiener, im Reiche Christi und Gottes Erbteil hat. 6. Niemand betrüge euch mit eitlen Worten; denn um solcher Dinge willen kommt der Zorn Gottes über die Söhne des Ungehorsams. 7. So werdet denn nicht ihre Genossen. 8. Denn ihr waret einstmals Finsternis; jetzt aber seid ihr Licht im Herrn; wandelt als Kinder des Lichtes. 9. Denn die Frucht des Lichtes besteht in aller Güte und Gerechtigkeit und Wahrheit — 10. indem ihr prüfet, was da wohlgefällig ist dem Herrn; 11. und laßt euch nicht ein mit den unfruchtbaren Werken der Finsternis, vielmehr weiset auch noch zurecht. 12. Denn alles, was heimlich von ihnen geschieht, davon auch nur zu reden ist schändlich. 13. Alles aber, wenn es zurechtgewiesen wird, wird vom Lichte offenbar gemacht. Denn alles, was geoffenbart wird, ist Licht. 14. Darum heißt es: wache auf, der du schläfst, und stehe auf von den Toten, und dann wird dir Christus aufleuchten.

Die Christen haben den alten Menschen abgetan und sind umgeschaffen zu neuen Geschöpfen, die aus Gott stammen. Aber sie müssen sich vom Tage der Umschaffung an als neue Geschöpfe bewähren, sie müssen, auferweckt, in einer neuen Beschaffenheit des Lebens wandeln (Röm 6, 4), fortwährend kämpfen gegen das alte Wesen, gegen den alten Hang zur Sünde. Das alte, eingewurzelte Sündenwesen zeigt sich aber namentlich nach zwei Richtungen, als Versuchung zur Sinnlichkeit oder Unzucht und als solche zur Habsucht. Die Gläubigen waren auch nach ihrer Abkehr vom Heidentum der großen Masse nach darauf angewiesen, mitten unter den Heiden zu leben; darin lag eine sehr große Gefahr, da ihre Umgebung völlig in jenen Grundübeln erstickt lag. Der Apostel wußte aus schmerzlicher Erfahrung (vgl. Korinth, Thessalonich), daß nicht wenige Christen aus dem Heidentum wieder ganz oder teilweise in heidnisches Wesen zurücksanken, in Unzucht oder Habsucht. Daher erklärt sich die große Lebhaftigkeit, mit welcher er sich in diesem Abschnitt gegen die gemeinten Hauptarten heidnischer Sünden ausspricht.

V. 3. *πορνεία δέ*; letzteres führt zu einem andern Stück der Ermahnung über; die hier beginnende Mahnung nimmt Bezug auf den früheren Zustand der Leser als Heiden, wie er 4, 19 geschildert war. *πορνεία*, Hurerei, wird durch *καὶ πᾶσα ἀκαθαρσία* erweitert = und überhaupt jedwede Unfläterei geschlechtlicher Art; nach dem Zusammenhang kann ja *ἀκαθαρσία* nicht im allgemeinen Unsauberkeit bezeichnen, sondern Unreinheit im engeren Sinn, unreine Befriedigung der Wollust. *πλεονεξία*, Habsucht; man beachte das disjunktive *ἢ*, das

eine wirkliche Verschiedenheit gegenüber dem vorhergehenden Laster ausdrückt = aut. *μηδὲ ὀνομαζέσθω* nicht = Unzucht und Habsucht sollen als unter Heiligen unerhörte nicht vorhanden sein, aber auch nicht, wie ältere (Chrysostomus) und neuere Exegeten wollen: von diesem Laster werde nicht einmal der Name gehört, es soll davon nicht einmal „gemunkelt“ werden (Ewald a. a. O. 221), *fornicatio* aut *avaritia* ne nominetur quidem sc. ut facta; vgl. 1 Kor 5, 1, sondern: Hurerei oder Habsucht, Laster, welche die Heiden ungescheut tun, sollen unter den Gläubigen nicht einmal mit Worten berührt, unter ihnen genannt, ausgesprochen werden; man vergleiche hierzu unsere Ausführung im Kommentar zu den Johannesbriefen S. 70. Es soll eben mit dieser Wendung möglichst stark die völlige Unverträglichkeit dieser Sünden mit dem Leben der Christen hervor gehoben werden. *καθὼς πρέπει ἁγίοις*: wie es sich für Heilige geziemt, sc. daß unter ihnen, in ihren Kreisen nicht einmal die Namen ausgesprochen werden; denn schon das Nennen befleckt die Lippen seiner Heiligen. *ἅγιοι* ist hier als Bezeichnung der Christen gewählt mit der Andeutung des ethischen Sinnes dieses terminus: sie stehen so hoch, also müssen sie erhaben sein über das Niedrige und Gemeine; noblesse oblige.

Ambrosiaster: sancti ergo esse non possunt, in quibus aliquid horum quae prohibet fuerit repertum (p. 395). Chrysostomus: *μηδαμοῦ μηδὲ φανέσθω· τοῦτο καὶ τοῖς Κορινθίοις γράφων ἔλεγεν· ὅλως ἀκούεται ἐν ὑμῖν πορνεία* (1 Kor 5, 1; Hom. 17, p. 118). Der Kirchenlehrer will damit sagen: von der Sünde der Hurerei soll nicht einmal als Gerücht die Rede sein. Die Gläubigen sollen demnach durch solche Reinigkeit sich auszeichnen, daß sich auch das Gerücht über Sünden der Unkeusheit nicht hervorragen kann. Richtiger Theodoret: *ἔκτανως τὸ μυστήριον τῶν εἰρημένων ὑπέδειξε, καὶ αὐτὰς αὐτῶν προσηγορίας τῆς μνήμης ἐξορίσαι κελεύσας* (p. 544). Ähnlich Viktorin: quae tria in tantum excludenda ab animis sunt, ut ne vocabulum aut mentionem inter se habeant, maxime qui sancti sunt; etenim ista et nominare peccatum est, quanto magis vel habere vel admittere. Hoc enim sanctum exigit nomen et mens et conscientia, ut et lingua pura sit (p. 1283). Ähnlich Dionysius Carthusianus: nec nominetur id est non solum non sit, sed nec exprimatur in vobis id est a vobis seu inter vos. Vollständiger Estius: tam alienos vos esse volo ab his vitiis, ut, si fieri potest, ne quidem audiantur aliquando nominari ex ore vestro (p. 390).

V. 4. *αἰσχρότης* steht auf gleicher Linie wie *πορνεία* und *πλεονεξία*, ist sonach Subjekt, nicht etwa Prädikat des neuen Satzes, als ob Paulus sagte: und eine Häßlichkeit ist auch (*καί* statt *ἤ*) fades Gerede oder Witzelei; vielmehr: Hurerei werde nicht einmal genannt, ebenso schandbares Wesen. *αἰσχρότης* nämlich kann auch nicht im Sinne von *αἰσχρολογία* = schandbare Rede genommen werden (vgl. Kol 3, 8), da derartige Unziemlichkeiten erst mit den beiden folgenden Sub-

stantiven eingeführt werden. Vielmehr bedeutet *αἰσχροτής* unwürdiges, schimpfliches, sittlich anstößiges Betragen (vgl. dazu *αἰσχροὺν* in diesem Sinne 1 Kor 11, 6; 14, 35); es ist *αἰσχροτής* beigefügt zur näheren Charakterisierung alles unzüchtigen Wesens, welches der Apostel im Gedanken an die Häßlichkeit der unsauberen Dinge als Schändlichkeit bezeichnet. Daneben nennt er dann noch *μωρολογία* (Vulg. stultiloquium) = das fade, alberne Gerede; *εὐτραπελία* bei den Klassikern meist Gewandtheit in Benehmen und Rede, Feinheit, urbanitas; hier ist diese Bedeutung durch den Zusammenhang ausgeschlossen und vielmehr die andere anzunehmen: feine, aber leichtfertige, lüsterne und frivole Rede, elegante Witzelei, vermöge welcher man den unsittlichen Gegenstand mit feinverdeckter Zweideutigkeit zur Sprache bringt, den unsaubern Inhalt durch die Flagge geistreicher Plauderei deckt. Dieser *εὐτραπελία* bedienten sich beispielsweise die Dichter der sogenannten „neuen attischen Komödie“¹. *ἀ οὐκ ἀνῆκεν* bezieht sich nur auf *μωρολογία* und *εὐτραπελία*, nicht auch auf *αἰσχροτής* = was sich nicht geziemte; der Indikativ wie im Lateinischen *ut erat*, *ut oportebat*; die Lesart dürfte den Vorzug verdienen vor *τὰ οὐκ ἀνέχοντα* = Handlungen, die sich nicht ziemen (Apposition; vgl. Winer 55, 5, S. 452). *ἀλλὰ μᾶλλον εὐχαριστία*; zu ergänzen ist hier etwa ein *ἔστω* oder *γινέσθω* sc. *ἐν ὑμῖν*; vielmehr finde Danksagung bei euch statt, d. h. in allen Reden, welche aus dem Munde von Christen ausgehen, äußere sich Dankbarkeit gegen Gott für die zahllosen Wohltaten, die sie von ihm empfangen. Andere ergänzen bei *εὐχαριστία* lieber *ὀνομαζέσθω* = vielmehr soll man hören Danksagungen d. h. davon, daß man es daran nicht fehlen läßt. Die Ergänzung durch *ἔστω* wird vorzuziehen sein.

Hieronymus macht zu *εὐχαριστία* in V. 4 die Bemerkung: *forsitan gratiarum actio in hoc loco non ista est nominata, iuxta quam agimus deo, sed iuxta quam grati sive gratiosi apud homines appellamur*. Er verweist auf Spr 11, 16: *γυνὴ εὐχάριστος ἐγείρει ἀνδρὶ δόξαν*; das besage nicht: eine dankbare, sondern eine lebenswürdige Frau (*mulier gratiosa*) bereitet Ehre dem Manne, wie denn auch Aquila, Theodotion und Symmachus die Stelle wiedergeben durch *γυνὴ χάριτος* = *mulier gratiosa*. Der Kirchenlehrer meint, an der Stelle des Epheserbriefes passe als Gegensatz zu den vorher genannten Begriffen vortrefflich: Anmut der Rede, während „Danksagung“ uns nicht einleuchten wolle (p. 520). Vor ihm beschäftigte sich schon Origenes mit diesem Punkte und meinte: *εὐχαριστία* sei gebraucht im Sinne von *εὐχαριτία* = Anmut (Cramer, Catena VI 190). Nun kennen wir wohl

¹ Chrysostomus versteht unter *εὐτράπελοι* gleichfalls Leute, die durch feinen Witz lachen machen, und sagt von dem Wesen der *εὐτράπελοι*: *παρασίτων τὸ πρᾶγμα, μίμων, ὀρχηστῶν, γυναικῶν, πορνῶν, πόρρω ψυχῆς ἐλευθερίας, πόρρω ἐγγενοῦς* (Hom. 17, p. 120).

ein Adjektiv *εὔχαρις* und *εὐχάριστος* = anmutig, vgl. Xen. Kyrop. II, 2, 1: *εὐχαριστότατοι λόγοι* = sehr anmutige Reden; allein kein *εὐχαριτία*; das überlieferte *εὐχαριστία* selbst aber begegnet uns nirgends in der Bedeutung „Anmut“; man wird demnach an *εὐχαριστία* im Sinne von Danksagung um so mehr festhalten müssen, als dieses Substantiv im bezeichneten Sinne doch als Gegensatz zu den drei am Anfang von V. 3 eingeführten Begriffen sich sehr gut eignet; vgl. auch *εὐχαριστεῖν* in V. 20 = danksagen.

V. 5. Hier blickt Paulus auf die in V. 3 genannten Laster zurück und begründet die dort ausgesprochene Warnung durch Darlegung der Folgen jener Sünden der Unzucht und Habsucht; er meint den Verlust der ewigen Seligkeit. So nimmt die Warnung fast den Charakter einer Drohung an. *ἵστε γινώσκοντες* ist mit der Vulgata nicht als Indikativ, sondern als Imperativ zu nehmen, schon darum, weil lauter Imperative in der Nähe stehen; manche wollen in *γινώσκοντες* das Mittel zum Erkennen sehen: das erkennet und wisset; übrigens wird man in dem Participium kaum mehr erblicken dürfen als eine Verstärkung des Verbum finitum = das sollt ihr bestimmt wissen. Man wende nicht ein, daß die angeredeten Christen doch wohl über die Unvereinbarkeit der gemeinten Sünden mit dem Christenstande im klaren sein mußten und nicht in so ernstem Tone einer Unterweisung über die Folgen bedurften. Man braucht nicht einmal anzunehmen, daß Stimmen aus der Mitte der Heiden die Unverfänglichkeit der Befriedigung des Geschlechtstriebes in den verschiedenen bei den Heiden eingewurzelten Formen den Christen einredeten; in christlichen Kreisen selbst erhoben sich immer wieder Verführer, welche die Zulässigkeit der Unzucht im bezeichneten Sinn verteidigten; man denke an den einstmals in der jungen korinthischen Gemeinde erhobenen Ruf *πάντα μοι ἔξεστι* (1 Kor 6, 12), gegen dessen falsche Anwendung und Auslegung Paulus in 1 Kor eifert; auch später müssen Verführer dieser Art gerade in den kleinasiatischen Gemeinden aufgetreten sein mit der Behauptung, die Befriedigung der Lust des Fleisches nach Art der Heiden sei erlaubt (vgl. Kommentar zu 1 Jo S. 5 46 49 ff), wie es daselbst zur Zeit des Apostels Johannes auch Christen gab, welche auf Reichthums Unsicherheit ihre Hoffnung setzten (vgl. 1 Tim 6, 17) und ihr Herz verschlossen gegenüber der Not des Bruders (1 Jo 3, 17) oder auch Gottes- und Mammonsdienst nebeneinander zu üben beflissen waren (vgl. Jak 4, 4 ff). Es handelt sich hier um Sünden, welche immer wieder auch unter „den Heiligen“ Eingang zu finden pflegten und pflegen, wie je die bezüglichlichen Ermahnungen und Warnungen in den neutestamentlichen Schriften und Briefen deutlich genug zeigen. Zu der Wendung *πᾶς πόρνος οὐ κληρονομίαν ἔχει* vgl. 1 Jo 3, 16. Nun die Worte *ὁ ἐστὶν εἰδωλολάτρης*. Die Lesart schwankt zwischen *ὁ* und

ὅς; unter allen Umständen ist an εἰδωλολάτρης festzuhalten; εἰδωλολατρεία = idolorum servitus (Vulg.) ist Korrektur nach Kol 3, 5. Wenn man ὅς liest, liegt gar keine Schwierigkeit vor: der Habsüchtige, welcher ist ein Götzendiener; ὅς geht entschieden nur auf πλεονέκτης. Der Apostel hat dann das Wort des Herrn (Mt 6, 24; vgl. Lk 16, 13) im Auge, wer den Gütern der Welt sich ganz hingebe, werde Diener oder Sklave derselben, des Mammons, anstatt Herr derselben zu sein und dieselben nur als Mittel zu einem höheren Zweck zu gebrauchen. Indes auch bei der Lesart ὃ wird der Sinn nicht alteriert; denn ὃ ἐστὶν dient nur zur Erläuterung: ein Habsüchtiger, das will sagen, ein Götzendiener; nur wenn man ὃ ἐστὶν εἰδωλολατρεία lesen würde, könnte man ὃ nicht bloß auf πλεονέκτης, sondern auch auf πόρνος und ἀκάθαρτος beziehen, und der Gedanke wäre an sich ganz verständlich, daß, wie die Habsucht, so auch die Unzucht ein Abfall von Gott sei und Götzendienst genannt werden dürfe; vgl. hierzu die homiletische Ausführung bei Chrysostomus: βούλει καὶ ἕτερον ἀκοῦσαι καὶ μαθεῖν, πῶς εἰδωλολατρεία ἢ πλεονεξία (die Habsucht ein Götzendienst) καὶ χαλεπώτερον εἰδωλολατρείας (Hom. 18, p. 134). Οὐκ ἔχει κληρονομίαν: ein solcher hat nicht Erbbesitz oder Besitzteil in dem Reiche. Dieses Reich wird wie überhaupt so auch bei Paulus Reich Christi (Jo 1, 13. Lk 1, 33; 19, 15. Mt 13, 41; 20, 21) oder Reich Gottes (Gal 5, 21) genannt; hier Reich Christi und Gottes. Denn es darf nicht erklärt werden: im Reiche Christi, welcher Christus auch Gott ist; wäre diese Erklärung richtig, so würde ein locus classicus vorliegen für die Gottheit Christi, wie dies beispielsweise Röm 9, 5 der Fall ist; vielmehr: des Christus und Gottes; θεός bedarf keines Artikels; als Reich beider wird es auch eingeführt Offb 11, 15 und 12, 10. An den beiden Stellen mit ganz gleichem Gedanken, nämlich Gal 5, 21 u. 1 Kor 6, 9, steht das Futurum: οὐ κληρονομήσουσι; hier das Präsens, durch welches das gewisse zukünftige Verhältniß vergegenwärtigt wird. Man wollte freilich das Präsens ἔχει auch schon anders erklären, als ob nämlich Paulus sagen würde: der Unzüchtige und Habsüchtige kann schon hienieden in dem Reiche Christi und Gottes = der Kirche keinen Erbbesitz sein eigen nennen (vgl. Ewald a. a. O. 225); indes meint der Apostel vielmehr das Reich der Vollendung, das durch Christi Parusie herbeizuführende Reich, wie dies aus den Parallelstellen (1 Kor 6, 9—10 und Gal 5, 21) hervorgeht, vgl. 2 Tim 4, 18; vom diesseitigen Reich gebraucht Paulus ἡ βασιλεία Röm 14, 17; 1 Kor 4, 20; 1 Thess 2, 12. Bemerkenswert ist der Anklang der bezüglichen Worte des Apostels an der Korintherstelle: ἢ οὐκ οἴδατε

und *μὴ πλανᾷσθε* (vgl. *μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω* V. 6). Wenn Resch aus der Einführungsformel (*οὐχ οἴδατε*) geschlossen hat, daß Paulus damit Bezug nehme auf ein Herrnwort (Agrapha 1. Aufl. S. 312), so liegt zu dieser Annahme kein genügender Grund vor.

V. 6. Gedankenzusammenhang: die Unzüchtigen und Habsüchtigen werden nicht bloß das Reich Gottes nicht erben, sondern sie werden auch positiv den Zorn Gottes an sich erfahren sc. durch Strafen, welche über sie verhängt werden beim künftigen Gerichte. Man beachte aber die feierliche Einführung der Worte durch *μηδεὶς ὑμᾶς ἀπατάτω*. Es liegt ja gewiß nahe, zu vermuten, daß Paulus hier eigentliche Irrlehrer im Auge habe, etwa so wie Johannes in seinem ersten Briefe, welcher sowohl die Leugner der Messianität und Gottheit als die moralischen Falschlehrer als *οἱ πλανῶντες* bezeichnet (1, 2, 26; 2, 7; 1, 3, 7). Indes würde dann der Apostel ihre Worte nicht einfach als *κενοὶ λόγοι* bezeichnen, als leere Reden, als Reden ohne Inhalt und Wahrheit; er denkt vielmehr an verführerische Worte aus christlichen Kreisen; es waren Gläubige, welche, da sie nach ihrer Bekehrung wieder Diener der Sünde nach den bezeichneten Richtungen wurden, zur Beruhigung des Gewissens die genannten Kardinallaster beschönigten und dieselben mit verführerischem Euphemismus ihres wahren häßlichen Wesens zu entkleiden suchten¹. *διὰ ταῦτα* weist nicht etwa auf die *κενοὶ λόγοι* zurück, sondern auf die im vorhergehenden namhaft gemachten Sünden der Wollust und Habsucht. *ἡ ὀργὴ ἔρχεται* = der Zorn kommt auf sie los, wie er einst losbrach bei der Sündflut (Gn 6) über die Bewohner von Sodoma (Gn 19). Der Apostel denkt an das göttliche Strafgericht, das über alle Lasterhaften und besonders die Unkeuschen und Habsüchtigen definitiv am großen oder jüngsten Tag verhängt wird. Zu *οἱ υἱοὶ τῆς ἀπειθείας* vgl. zu 2, 2; er nennt die ungläubigen Heiden gerade hier passend „Söhne des Ungehorsams“, weil sie durch die bezeichneten Sünden ihren Unglauben betreffs einer Verantwortung und einer Ewigkeit kundgaben.

V. 7. Da um der Unzucht und Habsucht willen Ausschluß aus der himmlischen Gemeinschaft und ewiges Verderben verhängt wird (*οὐδὲν*), so könnet ihr nicht Mitgenossen der Söhne des Ungehorsams werden und sein, Mitgenossen dadurch, daß ihr deren Wandel und

¹ Thomas: notandum est, quod in vitiis carnalibus solum docuit cavere seductionem, quia a principio, ut homines possent libere frui concupiscentiis, cogitaverunt invenire rationes, quod fornicationes et huiusmodi venerea non essent peccata; ideo dicit: inanibus verbis (p. 325).

sittliche Handlungsweise nachahmet; sonst würde euch auch der Zorn Gottes treffen. *αὐτῶν* nämlich geht keineswegs auf das neutrische *ταῦτα* = Teilnehmer an den zuvor genannten Sünden, vielmehr auf „die Söhne des Ungehorsams“. So ganz richtig schon Theodoret: *συμμέτοχοι αὐτῶν τουτέστι τῶν τῇ δυσσεβείᾳ δεδουλωμένων* (p. 544)¹.

In V. 8 begründet der Apostel seine Ermahnung durch den Hinweis auf die Scheidewand, welche durch ihre Bekehrung zwischen ihnen und dem im Heidentum Zurückgebliebenen aufgerichtet worden ist: ihr waret allerdings einstmals ihre Genossen, weil ihr Finsternis waret, d. h. weil ihr von Gott und der Wahrheit abgekehrt, völlig intellektueller Verfinsterung und sittlicher Verkommenheit dahingegeben waret (*excaecati ignorantia et errore*, Thomas 326). *ἦτε σκότος* stärker als Kol 1, 13; ihr standet einst in der Macht der Finsternis, und stärker als *ἐσχοτωμένοι τῇ διανοίᾳ* 4, 18; quando peccatum regnat in homine, tunc totus homo dicitur peccatum et tenebrae (Thomas p. 326); jetzt seid ihr Licht, seid *φωτισθέντες* infolge eurer Gemeinschaft mit dem Herrn, seid ganz durchdrungen und durchleuchtet von dem göttlichen Licht, selbst wieder Leuchten für andere, geeignet und dazu bestimmt, die Finsternis zu erleuchten und zu beleben (vgl. Phil 2, 15 und Kommentar zu 1 Jo 2, 8, S. 39 f). Dementsprechend sollen die Gläubigen wandeln als Söhne des Lichtes². Dem Sinne nach gleich ist das Wort des Apostels Gal 5, 16: *λέγω δέ, πνεύματι περιπατεῖτε* oder *περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα* Röm 8, 4; vgl. 1 Thess 4, 1 2. Zum ganzen Gedanken vgl. 1 Kor 6, 11 und Röm 13, 12.

V. 9. Der Christen Leben kann eine Leuchte sein; da sie nämlich innerlich von der Wahrheit und Gnade erleuchtet und erwärmt sind, so bringen sie Frucht hervor; diese besteht in jeglicher Güte oder Gütigkeit, die in tatsächlichem Wohltun sich äußert; beachte den Ausdruck *καρπός*: wie der Apostel im Galaterbrief (5, 19 ff) zwar von Werken des Fleisches redet, dagegen von einer Frucht des Geistes, so hier im Gegensatz zu den *ἔργα τοῦ σκότους* (V. 11) von einer Frucht des Lichtes, um anzudeuten, daß die genannten Tugenden die Natur des Lichtes, das sie hervorbringt, besitzen, somit gleich ihm übernatürlicher Ordnung sind; auch hier wie dort (Gal) redet

¹ Ephräm: *participes eorum operibus, ne forte sitis consortes et plagarum* (p. 152).

² Ephräm: *quodsi eo tempore, quo eratis tenebrae, fecistis opera eorum, hodie oportet vos valedicere eis, quia estis lux in domino* (p. 152). Viktorin: *Qui sequitur Christum, lux est; lucem enim accepit quicumque in Christo baptizatus fuerit* (p. 1289).

Paulus nur von *καρπός*, nicht *καρποί*, um die Einheit der Tugend nach Ursprung und Wesen darzustellen. Wenn der Apostel dem *ἐν ἀγαθωσύνῃ* (vgl. Röm 15, 24; Gal 5, 22; 2 Thess 1, 11) noch beifügt: die Frucht des Lichtes besteht in Gerechtigkeit und Wahrheit, so meint er wohl mit ersterer die sittliche Rechtschaffenheit, das der göttlichen Norm entsprechende Wesen, ohne welche es keine Gütigkeit gibt, mit *ἀλήθεια* aber wohl nicht die objektive, evangelische Wahrheit, sondern das subjektive Durchdrungensein von derselben, die Glaubenswahrheit als Wurzel und Grundlage der *ἀγαθωσύνῃ* und *δικαιοσύνῃ*.

Die drei Begriffe werden sehr verschieden gedeutet: *ἀγαθωσύνῃ* soll Güte bedeuten im Gegensatz zu *κακία* 4, 31, *δικαιοσύνῃ* die gesellschaftliche Tugend der Gerechtigkeit im Gegensatz zu dem Streben nach fremdem Gut (4, 28), endlich *ἀλήθεια* Wahrhaftigkeit im Gegensatz zu *ψεῦδος* (4, 25). Chrysostomus gibt näherhin folgende Erklärung: *ἐν πάσῃ ἀγαθωσύνῃ*· τοῦτο πρὸς τοὺς ὀργιζομένους, πρὸς τοὺς πικρούς; sonach wäre *ἀγαθωσύνῃ* bonitas = Güte, Milde, im Unterschied vom zornmütigen Wesen (4, 31). Zu *δικαιοσύνῃ* bemerkt er: τοῦτο πρὸς τοὺς πλεονεκτοῦντας, d. h. die Gesinnung, vermöge welcher man jedem gibt und läßt, was ihm gebührt; endlich zu *ἀληθείᾳ*: τοῦτο πρὸς τὴν ψευδῆ ἡδονήν (adversus falsam voluptatem). Der Apostel würde also dem Zorn die Güte und Milde, dem Betrug oder der Unredlichkeit die Gerechtigkeit und der Lüge die Wahrheit oder Wahrhaftigkeit entgegensetzen. Allein gegen eine solche Auslegung der drei Begriffe im engeren Sinne streitet entschieden die Allgemeinheit dieser Worte, welche vielmehr die ganze christliche Sittlichkeit umfassen; *πάσα ἀγαθωσύνῃ* jede Art sittlicher Tüchtigkeit und Tugend, *δικαιοσύνῃ* sittliche Rechtschaffenheit und *ἀλήθεια* sittliche Wahrheit.

V. 10—11. *δοκιμάζοντες* knüpft an *περιπατεῖτε* in V. 8 an: als Kinder des Lichtes wandelt derartig, daß ihr bei diesem Wandel beständig prüfet, was in jedem einzelnen Fall dem Herrn wohlgefällig ist. Das Partizipium *δοκιμάζοντες* ist Modalbestimmung und in der angegebenen Art zu übersetzen; *ἐν κυρίῳ* steht an der Tonstelle, doch nicht als ob Paulus speziell die heidnischen Mitbürger seiner Leser als Gegensatz im Auge hätte, vielmehr überhaupt die Menschen. Zu solcher Prüfung befähigt die Gläubigen das innere Licht oder τὸ *χρῖσμα*, wie Johannes sich ausdrückt (1 Jo 2, 20 27). Das Resultat dieser Prüfung wird sein, daß ihr, weit entfernt, an den Werken der Finsternis euch zu beteiligen, vielmehr auch positiv gegen diese auftritt, die Vollbringer solcher Werke tadelt, eine Zurechtweisung derselben eintreten lasset. Der Apostel bezeichnet die Werke der Finsternis als *ἄκαρπα*, was Ephräm also erläutert: quoniam non habent illi fructum bonae promissionis (p. 152). Er meint unter τὰ *ἔργα τοῦ σκότους* nicht bloß Unzucht und Unreinigkeit, sondern namentlich auch Habsucht, und von ihnen erklärt er nun, daß sie wohl momentan Genuß und Gewinn bringen, aber für die wahre

Wohlfahrt und das Heil sich unfruchtbar erweisen¹. ἐλέγχειν wird von manchen als ein Überführen und Beschämen durch die Tat, durch das Leben verstanden; man meint: mit Worten gegen die Sünden der bezeichneten Art zu eifern, dagegen unter Schelten seine Stimme zu erheben, würde doch keine Wirkung haben, eher den Gegensatz vermehren; man mag hier auch an das Wort des Petrus in seinem ersten Brief 4, 15 erinnern, die Christen sollen die Heiden ihre Wege gehen lassen (μὴ ἀλλοτριωεπίσκοπος). Allein, was dieses Wort Petri betrifft, so verbietet der Fürstapostel nur in erster Linie den Christen ein unkluges Sicheinmischen in die religiösen und sozialen Angelegenheiten der Heiden, nicht etwa einen offenen, freimütigen Tadel sündhafter Werke oder Handlungen. Hier aber kann Paulus mit ἐλέγχειν nach dem Zusammenhang nicht ein Rügen durch die Tat oder durch die Tat und Worte, sondern bloß ein Überführen oder Rügen mit Worten meinen. Nicht nur ist dies die gewöhnliche Bedeutung von ἐλέγχειν, sondern dieselbe wird hier auch durch das gleich Folgende gefordert.

V. 12. Der Apostel begründet die Notwendigkeit des von den Christen geforderten ἐλέγχειν, indem er darlegt: eine entschiedene Stellungnahme gegen die heidnischen Laster durch offenen Tadel und Zurechtweisung müsset ihr als Pflicht erkennen angesichts der Abscheulichkeit gewisser geheimer Lastertaten der Heiden (vgl. Röm 13, 13), welche auch nur namhaft zu machen man sich schämen muß = von welchen man ohne Erröten nicht einmal sprechen kann. Beachte καὶ λέγειν, oppositum τὸ ποιεῖν.

In V. 13 fügt Paulus ein weiteres Motiv für die dargelegte Pflicht des Überführens durch den Hinweis auf die heilsamen Folgen desselben für die ἐλεγχόμενοι hinzu², indem er sagt: alle jene heimlichen Sünden werden, wenn sie gerügt werden = wenn ihr das ἐλέγχειν daran vollziehet, von dem Lichte in die Sichtbarkeit gerückt, als das aufgedeckt, was sie wirklich sind, in ihrer ganzen Schändlichkeit dem Bewußtsein der Täter enthüllt, so daß diese unter dem Einfluß der

¹ Thomas: operibus infructuosis id est operibus carnalibus ducentibus ad tenebras perpetuas, quae quidem sunt infructuosa, quia non habent nisi momentaneam delectationem citissime transeuntem (Röm 6, 21; p. 327).

² Ganz anders Thomas; er sieht in den Worten von V. 12 die Begründung von V. 11a: nehmet keinen Teil an den unfruchtbaren Werken der Finsternis; denn . . .; V. 13 dagegen bringt er zusammen mit V. 11b: μᾶλλον δὲ ἐλέγγετε. Er bemerkt: duas monitiones posuit: prima, ut non communicarent operibus tenebrarum, secunda, ut redarguerent peccatores; primo ponit rationem primae monitionis, secundo rationem secundae (p. 327).

Gnade mit Erkenntnis der Schwere ihrer Sünden, dann mit Reue, Abscheu und Widerwillen betreffs des bisherigen frevelhaften Tuns erfüllt werden und damit selbst Licht zu sein anfangen, mit einem Worte, das an sich erfahren, was einstmals die Samariterin infolge der Zurechtweisung Jesu erlebt hat (Jo 4, 1 ff). Dann fügt der Apostel in der Form eines Erfahrungssatzes bei: alles, was vom Lichte offenbar gemacht, in seiner wahren Beschaffenheit zu Tage gelegt wird, ist Licht; das Licht zerstreut nicht nur die Finsternis, sondern setzt sich sofort an die Stelle derselben. Die Schlußworte des Verses wurden später von den Valentinianern benützt.

Zu unsern inhaltstiefen wie schwierigen Versen (12 und 13) bemerkt Ambrosiaster: non solum alienos vult eos esse a malis actibus, sed et arguere mala facta eorum, qui in occulto turpiter operantur. Tunc enim probantur peccata, si arguantur, ut admirentur filios lucis, a quibus cum iuste arguuntur contradicere non poterunt, sed magis eos verebuntur. Zu V. 13 gibt er die zutreffende Erläuterung: verum est, quia tunc videntur peccata, cum obiurgantur, quia qui peccat, quamdiu non corripitur, minime sibi videtur peccare (p. 396). Nicht übel beleuchtet Chrysostomus den Gedanken des Apostels; er konstatiert zunächst, daß ein Widerspruch zwischen den Worten desselben und denen des Herrn: nolite iudicare (Mt 7, 1) nicht vorhanden sei, indem er hervorhebt, daß Paulus lediglich ein Rügen oder Zurechtweisen von wirklichen Sünden meine, nicht wie der Heiland in der Bergpredigt ein liebloses richtendes Aburteilen der Fehler und Gebrechen der Nebemenschen. Dann beschreibt er durch Anwendung eines Bildes die Wirkung des ἐλέγχειν also: ὥσπερ τὸ τραῦμα, ἕως ἂν ἐμφωλεύῃ καλυπτόμενον ἀνωθεν καὶ διὰ βάθους τρέχῃ (quamdiu superne delitescit et currit per profundum), οὐδεμιὰς ἀπολαύει τῆς ἐπιμελείας (nullam accipit curationem), οὕτω καὶ ἁμαρτία, ἕως μὲν ἂν κρύπτηται, καθάπερ ἐν σκότῳ μετὰ ἀδείας τολμᾶται πολλῇς· ἐπειδὴν δὲ φανερωθῇ, γίνεται φῶς· οὐχὶ αὐτὴ ἡ ἁμαρτία. πῶς γάρ; ἀλλ' ὁ ἐργασάμενος· ὅταν γὰρ εἰς μέσον ἐνεχθῇ, ὅταν νοθευθῇ, ὅταν μετανοήσῃ, ὅταν ἀφέσεως τύχῃ, οὐχὶ ἐξεκάθαρος αὐτοῦ τὸ σκότος; οὐχὶ τότε ἐθεράπευσας αὐτοῦ τὸ τραῦμα; οὐχὶ τὴν ἀκαρπίαν ἐξεκαλέσω πρὸς καρπὸν (Hom. 18 ad c. 5, p. 122). Kurz und gut Viktorin: qui obiurgat ostendit, quantum malum sit illud quod obiurgat et dum ostendit quasi illuminat malum; quod cum intellexerit ille qui admittit, discutit tenebras et ad lucem accedit (p. 1285).

V. 14. Die These, daß die Zurechtweisung notwendig und heilsam sei, bestätigt der Apostel durch ein Zitat: deshalb weil das Rügen notwendig ist (V. 12) und eine heilsame Wirkung hat (V. 13), spricht er oder die Schrift. λέγει: es ist, wie auch 4, 8 zeigt, die gewöhnliche Formel, mit welcher der Apostel Stellen aus der Heiligen Schrift anführt. Nun haben schon alte Forscher wie Theodoret und Hieronymus nach ihren eigenen Aussagen emsig geforscht, aus welcher Stelle des Alten Testaments die angeführten Worte entlehnt seien, ohne daß sie zu einem Ergebnis kamen. Hieronymus schreibt: ego certe secundum paupertatulam meam omnes editiones veterum scripturarum ipsaque Hebraeorum volumina diligenter eventilans nunquam

hoc scriptum reperi (Kommentar 525). Manche nehmen als Quelle ein Apocryphum an, das den Namen des Jeremias trug, oder die Prophetie des Elias oder das Buch Henoch. Doch beruhen derartige Annahmen auf vagen Vermutungen. Mehr hat die Meinung für sich, Paulus zitiere Is 60, 1 ff, aber in freier Weise, zugleich unter Berücksichtigung von Is 26, 19 und so, daß er die dortige Stelle vom Standpunkte der Erfüllung aus ergänze; freilich bleiben Bedenken zurück, da diese alttestamentlichen Stellen nach Inhalt und Form immerhin von dem Ausspruch abweichen. Darum pflichteten andere der schon in alter Zeit gemachten Annahme bei, daß der Apostel denselben einem von einem charismatisch erleuchteten Gläubigen unter Verwendung von Is 6, 1 ff verfaßten Psalm oder Hymnus entnommen habe, λέγει danach durch ὁ λέγων = der Verfasser des Psalms zu ergänzen sei¹. Eigentliche Befriedigung schafft keine der bisher aufgestellten Erklärungen. Jedenfalls findet Paulus in den Worten: Erhebe dich usw. eine „Zurechtweisung“, welche die Christen an die Ungläubigen bringen; darin werden letztere als in Sündenschlaf Liegende (1 Thess 5, 6), als geistig Tote angesehen, und es wird die Aufforderung an sie gerichtet, aus der Nacht und dem Tode der Finsternis sich zu erheben. Mit der Aufforderung wird zur Verstärkung des Eindrucks auf die Angeredeten die Zusage verknüpft, daß, wenn sie Empfänglichkeit zeigen, Christus, das Licht, die Todesnacht der Sünde gänzlich verscheuchen und ihre Seele lichtvoll gestalten werde: das Evangelium, gläubig aufgenommen, bringt eine sittliche Umwandlung im Denken und Wollen des Menschen hervor; vgl. Röm 12, 2; Apg 26, 18. Beachte noch: 1. ὁ καθεύδων im Sinne des Vokativs = du Schläfer; 2. ἀνάστα für ἀνάστηθι; 3. das ἡπαξ εἰρημένον ἐπιφάσκειν: Christus wird ihnen aufleuchten. Zur Struktur: ἀνάστα. καὶ ἐπιφάσκει vgl. Jak 4, 7: ἀντίστητε, καὶ φεύξεται; Jo 2, 19: λύσατε, καὶ ἐγερῶ; dazu Buttman, Grammatik 196.

Ephräm erläutert den Ausspruch: Surge a somno peccati et exurge a mortuis, a mortalibus videlicet operibus (p. 153), und Ambrosiaster: Vitiosi demersi in coenum ut resurgant sive emergant admonentur, ut habeant partem cum Christo, ut de tenebris transeant ad lucem et a morte ad vitam (p. 397). Chrysostomus: καθεύδοντα

¹ Theodoret: τινὲς δὲ τῶν ἑρμηνευτῶν ἔφασαν πνευματικῆς χάριτος ἀξιοθέντας τινὰς ψαλμοὺς συγγράφαι; er verweist dabei auf 1 Kor 14, 26 (p. 545). Wenn der Verfasser des christlichen Psalms eine Schriftstelle wie etwa eben Is 60, 1 ff praktisch bearbeitete, so würde sich λέγει einfacher erklären = die von dem Dichter zu Grunde gelegte Schrift sagt. Vgl. Cramer, Catena VI, 197: χάρισμα ἦν τότε καὶ προσευχῆς καὶ ψαλμῶν, ὑποβάλλοντος τοῦ πνεύματος, καθὼς λέγει ἐν τῇ πρὸς Κορινθίους (1 Kor 14, 26).

καὶ νεκρὸν τὸν ἐν ἁμαρτίαις φησί· καὶ δυσωδίας πνεῖ (ein Sünder) ὡς ὁ νεκρός, καὶ ἀνεργητὸς ἐστι (nec potest operari), ὡς ὁ καθύδων καὶ οὐδὲν ὁρᾷ ὡς ἐκκεῖνος, ἀλλ' ὀνειρώττει (somnia) καὶ φαντάζεται . . . ἀνάστηθι τῆς ἁμαρτίας καὶ δυνήσῃ τὸν Χριστὸν ἰδεῖν (Hom. 18, p. 122). Der Kirchenlehrer legt noch weiter dar, daß die Worte nicht bloß von den Ungläubigen gelten, sondern auch von schlechten, wieder dem Todesschlaf heimgefallenen Christen. Resch trug zuerst die Ansicht vor, das den Inhalt von V. 14 bildende Logion stamme aus dem sogenannten Urevangelium und repräsentiere sonach ein Wort des Herrn (Agrapha 1, 222 ff). Inzwischen hat er diese Ansicht als unhaltbar aufgegeben und spricht sich jetzt (Agrapha 2, 33) für eine Entlehnung desselben aus dem urchristlichen Jeremiabuch aus, derselben Quelle, aus welcher auch Mt 2, 23 und 27, 9—10 geschöpft seien. Diese neue Ansicht verdient unbedingt den Vorzug vor der früheren; die Annahme des Jeremiabuches als der Quelle ist jedenfalls wahrscheinlicher als jene betreffs der Apokalypse des Elias, welche Epiphanius (Haer. 42, 327) als Quelle des Logion nennt.

§ 11.

Anweisungen für das christliche Leben.

5, 15—21.

15. So sehet denn genau zu, wie ihr wandelt, nicht wie Unweise, sondern wie Weise, 16. indem ihr die Zeit auskaufet, weil die Tage böse sind. 17. Darum werdet nicht unverständlich, sondern einsichtig, was der Wille des Herrn sei, 18. und berauschet euch nicht mit Wein, worin Liederlichkeit ist, sondern werdet völlig im Geiste, 19. indem ihr zueinander redet in Psalmen und Lobgesängen und geistlichen Liedern, singend und spielend mit eurem Herzen dem Herrn, 20. dankend allezeit für alles im Namen unseres Herrn Jesus Christus dem Gott und Vater, 21. euch einander unterordnend in der Furcht Christi.

Der Apostel hat im Vorhergehenden seine Leser vor dem Zurücksinken in heidnisches Leben, vor aller Art geschlechtlicher Sünden, Habsucht und Geiz eindringlich gewarnt und dabei dargelegt, daß es für Gläubige nicht genüge, vor der Ausübung solcher Sünden im Werke sich zu hüten, daß es notwendig sei, eine Enthaltbarkeit und Zucht auch auf dem Gebiete der Gedanken und Worte zu erzeugen, überdies aber den Kampf gegen die Finsternis zu kämpfen durch Austrahlen ihrer eigenen Leuchtkraft auf die sündhafte Umgebung, durch Zurechtweisung der Werke der Finsternis. Nunmehr gibt er weitere Ratschläge allgemeiner Art, die in der Aufforderung gipfeln, die Gläubigen sollen wandeln als Kinder des Lichtes, die Zeit gewissenhaft ausnützen im Interesse ihrer sittlichen Ausbildung, niemals durch Betäubung in ausschweifender Fröhlichkeit Trost und Erquickung suchen, sondern durch Erhebung des Herzens zu Gott in Gebet und erbaulicher Rede.

V. 15. Der Gedanke geht auf den Abschnitt V. 8—14, speziell auf V. 11 = so richtet denn, da euch, den Kindern des Lichtes gegenüber den Kindern der Finsternis, eine so bedeutungsvolle Aufgabe sc. auf letztere einzuwirken, ἐλέγχειν, zufällt, eure ganze Aufmerksamkeit darauf, wie ihr euern Wandel führet. Die Lesart βλέπετε ἀκριβῶς πῶς ist durch α B, Origenes und Chrysostomus verbürgt: sehet genau zu, wie: Es lastet auf ihr gleichwohl der Verdacht, daß sie eine Korrektur darstelle, da sie die leichtere ist gegenüber dem πῶς ἀκριβῶς und sich aus der Tendenz erklären läßt, das ἀκριβῶς nach dem Vorbild anderer neutestamentlicher Stellen mit βλέπετε zusammenzubringen, da dieses Adverb häufig mit Verben verbunden erscheint, die ein Erforschen (Mt 2, 8. Lk 1, 3. Apg 23, 15 20), Wissen (Apg 24, 22. 1 Thess 5, 2), Auseinandersetzen oder Lehren (Apg 18, 25 26) ausdrücken. Sinnlos ist das πῶς ἀκριβῶς keineswegs: sehet zu, wie ihr es anzufangen habt, oder wie ihr es bewerkstelligen könnet, daß euer Wandel peinlich genau und sorgfältig eingerichtet sei = quomodo ratio ambulandi accurate tenenda sit. Mit μὴ ὡς ἄσοφοι folgt die Näherbestimmung, wobei die subjektive Negation μὴ angewendet ist wegen der Beziehung zu dem Imperativ βλέπετε. ἄσοφοι wären die Gläubigen, wenn ihr Leben nicht im Einklang stünde mit dem Glauben; σοφοί sind sie, wenn sie nach den Grundsätzen der christlichen Lehre ihren Wandel führen, immer scharf ihr Ziel im Auge behalten und durch keine Hindernisse auf ihrem Weg dahin sich aufhalten lassen und zugleich bei ihrer Einwirkung auf die heidnische Umgebung (beim ἐλέγχειν) zwar allen Freimut erweisen, aber doch stets den Verhältnissen und Umständen Rechnung tragen.

V. 16. ἐξαγοραζόμενοι: damit wird näherhin ausgeführt, worin die Gläubigen ihre wahre Lebensweisheit zeigen: indem ihr euch gänzlich (ἐκ) auskaufet die Zeit = indem ihr keinen zum Gutestun euch verliehenen Zeitpunkt unbenutzt vorüberlasset, sondern jeden einzelnen euch zu nutze machet. Die Vergangenheit gehört uns nicht mehr an, die Zukunft gehört uns noch nicht an, bloß die Gegenwart, und diese müssen wir uns ganz zum Eigentum machen; das Vollbringen der guten Werke ist als Kaufpreis gedacht, durch welchen die Zeit uns zu eigen wird. Der Apostel begründet seine Aufforderung zur sorgfältigen Benützung der Zeit durch den Hinweis auf die schlimmen Zustände der Gegenwart¹. Da bedarf es aller Anstrengung, weil die umgebende Welt dem edlen sittlichen Streben nur Hindernisse bereitet, man darf sich nicht verwirren und

¹ non dies mali sunt per se, sed per homines (Pelagius 837).

im Laufe aufhalten lassen; in dieser Beschaffenheit der Zeitläufte liegt aber zugleich ein mächtiger Sporn zum Vorwärtstreben durch sittliche Betätigung; je mehr die Sache des Herrn notleidet, desto mehr liegt seinen Bekennern die Pflicht ob, zur Förderung derselben durch gute Werke und wahres christliches Tugendleben jeden günstigen Moment zu benützen. Mit jedem Fortschritt im sittlichen Leben ist für den einzelnen eine Bereicherung der eigenen Leuchtkraft verbunden und damit eine Zurückdrängung der Finsternis (vgl. 1 Jo 2, 8).

Theodoret nicht übel: *ἐξαγοραζόμενοι τὸν καιρὸν· οὐκ ἔστιν ὑμέτερος sc. ὁ καιρὸς· πάροικοι γὰρ ἔστε καὶ παρεπίδημοι. φέρετε τοίνυν γενναίως τὰ προσπίπτοντα λυπηρὰ καὶ χρήσασθε εἰς δέον τῷ παρόντι καιρῷ* (p. 545). Ähnlich betont Chrysostomus zunächst: die Zeit gehört euch nicht, ihr seid nur Beisassen und Pilgrime und Fremde und Gäste; suchet darum hier nicht Ehre, suchet nicht Ruhm, nicht Macht, nicht Ruhe, ertraget alles und kauft dadurch die Zeit aus. Er fügt dann noch bei, der Ausspruch des Apostels sei dunkel, und er sucht ihn aufzuhellen durch ein Beispiel: in das Haus eines reichen Mannes dringen Leute ein, um ihn zu töten; der gibt ihnen alles hin und erkauft so seine Befreiung aus den mörderischen Händen; ähnlich hat der Christ reiche Güter in Glaube und Gnade; er kann und soll unter Umständen alles hingeben, wenn er nur seinen Glauben rettet (Hom. 19, p. 127 und 128). Es ist dem großen Kirchenlehrer nicht gelungen, den Sinn der Worte durch sein Bild herauszustellen. Thomas drückt sich ähnlich aus: es hat einer früher ein sündhaftes Leben geführt; wenn er seine Verfehlungen hernach durch Übung guter Werke zu verbessern sucht, dann erkauft er die Zeit. Doch hält er noch eine zweite Erklärung für möglich: man müsse die Zeit zum Heile ausnützen, indem man auch erlaubter Genüsse sich enthalte (I. 6 ad c. 5, p. 329).

V. 17. *διὰ τοῦτο* = darum eben sc. weil es den Christen zukommt, weise zu sein und diese Weisheit zu zeigen durch gute Benützung der Zeit, erweist euch nicht als unverständlich (imprudentes), als solche, welche von dem Verstand keinen Gebrauch machen, sondern als solche, welche begreifen, nach der Lesart *συνιέντες* (andere ziehen *συνιέτε* vor = sondern sehet ein). Diese Mahnung scheint nach der vorhergehenden in V. 15 überflüssig; allein es handelt sich nach der Ansicht des Apostels darum, nicht bloß klare Einsicht in die Wahrheit, Zweck und Ziel des Lebens zu besitzen, sondern auch in jedem einzelnen Fall des praktischen Lebens keinen Mißgriff zu machen, vielmehr ein aufmerksames Verständniß dafür zu haben, was in den konkreten Fällen der Wille des Herrn sei, welches die Gegenstände seien, die er von den Seinigen als Christenpflicht erheischt.

V. 18. Auffallend erscheint diese Mahnung: und berauschet euch nicht mit Wein. Man meint, es trete damit allerdings ein ganz neuer Gedanke auf, der indes die Folie für das Folgende bilde: und statt

euch zu berauschen mit Wein, wodurch die Heiden sich in begeisterte Stimmung zu setzen pflegten, laßt euch erfüllen durch Geist (Ewald a. a. O. 234). Die Auffassung macht nicht eben einen schlechten Eindruck, ist aber gleichwohl unannehmbar. Es liegt gewiß ein Zusammenhang mit dem Vorhergehenden vor; dort hat Paulus die Mahnung gegeben, sich verständig zu erweisen, um in allen Lagen und Verhältnissen Gottes Wunsch und Wohlgefallen zu erkennen; er will nun sagen: das ist nicht eben leicht; solche Einsicht kann jedenfalls nur im Zustand voller geistiger Klarheit gewonnen werden; darum berauschet euch nicht mit Wein; denn nichts beeinträchtigt die Klarheit und Ruhe des Geistes so sehr als Übermaß geistigen Getränkes. Man könnte freilich das Überraschende des Anschlusses sich auch noch in anderer Weise begreiflich machen: Paulus hat im Vorhergehenden zu ernster Benützung der Zeit und überhaupt zu energischer sittlicher Arbeit behufs inneren Fortschrittes aufgefordert; nun ist nicht weiter dargelegt, liegt aber implicite in den Worten des Apostels, daß die Gläubigen dabei von schweren Kämpfen und vielfach drückenden Sorgen heimgesucht und infolge davon der Versuchung ausgesetzt werden, das bittere Empfinden abzustumpfen, die „Sorgen zu lösen“ durch Genuß geistiger Getränke, deren wenigstens vorübergehend beruhigende Wirkung sie kennen. Indes ist doch erstere Erklärung weit vorzuziehen. *ἐν ᾧ ἔστιν ἀσωτία* wohl nicht = in welchem sc. Weine liederliches Wesen gleichsam eingeschlossen liegt, so daß es leicht bei unmäßigem Genuß herausbricht, sondern = in dem Sichberauschen mit Wein ist ausschweifendes Wesen, Liederlichkeit enthalten; wer unmäßig dem Weingenuß frönt, verfällt in Ausschweifung. Zu *ἀσωτία* im Sinne von Liederlichkeit vgl. Tit 1, 16; 1 Petr 4, 4; Lk 15, 13. Für Christen, die in dem weingesegneten Kleinasien lebten, mochte eine derartige Mahnung um so mehr am Platze sein, je größer auch für sie bei der bekannten durch die heidnischen Feste (zu Ehren des Bacchus) geförderten Trunksucht der Kleinasiaten die Gefahr war. Bei derartigen Gelegenheiten kamen schändliche Ausschreitungen vor; dem Christusgläubigen aber steht es nicht einmal an, durch Betäubung oder Berauschung sich Behaglichkeit und Genuß zu verschaffen; er soll in der Regel Wein nur nehmen zur Erhaltung bzw. Wiederherstellung seiner Gesundheit; *τὸ δὲ μεθύσκεισθαι οὐ σώζει, ἀλλ' ἀπόλλυσι οὐ τὸ σῶμα μόνον, ἀλλὰ καὶ τὴν ψυχὴν* (Chrysostomus, Hom. 19, p. 129). Es folgt jetzt der Gegensatz zu *μεθύσκεισθαι οἶνῳ*: nicht eine Berausung mit Wein soll stattfinden bei den Gläubigen, sondern eine solche im Heiligen Geiste. *ἐν πνεύματι* nämlich ist nicht = am oder im Geist, so daß der Geist der Gläubigen

gemeint wäre, vielmehr ist mit *πνεῦμα* der Heilige Geist gemeint; der Imperativ bedeutet: kommet im Gegensatz zu dem Weinrausch der Heiden zu einer euch angemessenen Fülle, zu der wahren Begeisterung im Heiligen Geiste. Der Apostel denkt an die Betätigung der *χαρίσματα*, an die Erregtheit der Geistbegabten und die Äußerungen derselben (Apg 2, 31); daher die Entgegensetzung: *μὴ μεθύσκεσθε οἶνον, ἀλλὰ πληροῦσθε ἐν πνεύματι*. Paulus schreibt nicht: *πληροῦσθε πνεύματος* = erfüllet euch mit dem Heiligen Geiste (Apg 2, 4), sondern *ἐν πνεύματι*; er meint die Wirksamkeit des Heiligen Geistes, namentlich in dem Charisma der Prophetie. Theodoret sagt mit Recht, der Apostel stelle der verderblichen leiblichen Berauschung die im Heiligen Geist entgegen. Eigentümlich Chrysostomus, der die Schwierigkeit empfunden hat. Denn er bemerkt zu *πληροῦσθε ἐν πνεύματι*: liegt dies in unserer Macht? Er antwortet darauf: Ja; wenn wir alle Sünden wie Unzucht, Habsucht vermeiden, dagegen Liebe und Barmherzigkeit üben, was hindert dann die Ankunft des Heiligen Geistes? (Hom. 19, p. 129.)

Schon Chrysostomus hat hinsichtlich der Worte *μὴ μεθύσκεσθε οἶνον* das Richtige gesehen; der Apostel verbietet nicht den Genuß des Weines an sich, der die Niedergeschlagenen aufzurichten und das Herz des Menschen zu erfreuen geeignet sei, wie die Schrift selbst sage (Spr 31, 6; Ps 104, 15), und dessen mäßigen Genuß Paulus selbst dem Timotheus vorschrieb (1 Tim 5, 23); vielmehr handelt es sich nur um den unmäßigen Genuß: *ἀμετρία θυμῶδεις ποιεῖ καὶ θρασεῖς καὶ ἀροσφαλεῖς, ὀργίλους καὶ χαλεπούς . . . οὐκ ἄρα ἐκ τοῦ οἴνου ἡ μέθη, ἀλλ' ἐκ τῆς ἀμετρίας. ὁ οἶνος δὲ οὐδὲν ἕτερον ἡμῖν δέδοται ἢ δὲ ὑγίαν (= ὑγίαν) τοῦ σώματος. ἀλλὰ καὶ πρὸς τοῦτο ἐμποδίζει ἡ ἀμετρία* (Hom. 19, p. 128 f). Damit hat Chrysostomus den maßgebenden Hauptgedanken ausgesprochen, der auch 1 Tim 5, 23 als Gedanke des Paulus vorliegt: der Wein ist gegeben zur Gesundheit des Leibes, speziell um die leidende Gesundheit wiederherzustellen. Theodoret bemerkt kurz und zutreffend: *τὴν μέθην ἐκβάλλων τὴν ἐπιβλαβὴν* (p. 545). Ambrosiaster: *ubi ebrietas, ibi et luxuria est: luxuria vero provocat turpitudinem* (p. 397). Hieronymus vortrefflich: *qui vino impletur, habet insipientiam . . . libidinem = luxuriam. Quod si quidam intellegent, nunquam me temeritatis et haereseos arguissent, quod in virginitate servanda dixerim vinum adulescentulis declinandum et non mittendum super flammam oleum nec naturalem carnis ardorem fomentis voluptatis augendum* (Kommentar 528).

In V. 19 werden mit den Partizipien die Äußerungen des Geistes angeschlossen = indem ihr zueinander (*ἑαυτοῖς* = *ἀλλήλοις*) redet in Psalmen. Unter *ψαλμοί* nämlich sind wohl nicht alttestamentliche Psalmen zu verstehen, sondern Gesänge, welche nach Art und Charakter jener Psalmen von charismatisch begabten Christen verfaßt worden waren und dann erklärt wurden; man vergleiche hierüber 1 Kor 14, 25 26: wenn ihr zusammenkommt, da hat jeder von euch einen Psalm, einen belehrenden Vortrag, eine Offenbarung, eine

Sprache, eine Auslegung. Es handelt sich um gottesdienstliche Versammlungen. Nach dem Zeugnis des Tertullian hat sich noch lange über die apostolische Zeit hinaus die Gewohnheit erhalten, daß in der versammelten Christengemeinde solche von dem Heiligen Geist gewirkte Lieder gesungen wurden. Denn er schreibt: Wenn sc. nach der Feier des Liebesmahles die Hände gewaschen und die Lichter angezündet sind, ergeht die Aufforderung, Gott Lob zu singen, wie es jeder aus der Heiligen Schrift oder aus dem eigenen sc. von Gottes Geist erfüllten Geiste vermöge (Apolog. 39). *λαλοῦντες*: eigentlich laut werdend gegeneinander in Psalmen. *ὑμνοὶ* Lobgesänge auf Christus und Gott; *ῥῥαὶ πνευματικαί* = geistliche (nicht weltliche) Lieder. *ᾄδοντες καὶ ψάλλοντες* ist nicht etwa dem *λαλοῦντες* subordiniert, sondern koordiniert = indem ihr nicht bloß zueinander redet oder einander erbauet in verschiedenen Formen christlicher Poesie, sondern auch in der Stille eures Herzens singet und spielet Christo dem Herrn; vgl. Kol 3, 16: das Wort Christi wohne in euch, es ströme über, indem ihr lehret in aller Weisheit und euch ermahnet durch Psalmen, Gesänge und geistliche Lieder, in der Gnade Gottes lobsingend in euern Herzen.

In V. 20 folgt eine dritte Modalbestimmung zu *πληροῦσθε* = indem ihr allezeit danksaget für alles. *ὑπὲρ πάντων* ist unbedingt neutral zu fassen und allgemein zu verstehen, alles, alle Segnungen und Freuden, Prüfungen, Trübsale, Heimsuchungen. Chrysostomus: *τί οὖν; ὑπὲρ πάντων εὐχαριστεῖν δεῖ τῶν συμβαινόντων; Ναί· καὶ νόσος ἤ, καὶ πένια . . . καὶ τὸν λόγον μὴ εἰδῆς εὐχαρίστει*. Der Kirchenvater erinnert an den Ausspruch des weisen Mannes Prd 2, 9 und legt noch weiter dar: Danksagen, wenn man mit Gütern und Gnaden und Wohlergehen gesegnet wird, ist nichts Besonderes, anders dagegen, wenn man Danksagung verrichtet in Bedrängnissen und Leiden (Hom. 19, p. 129 und 130; vgl. Hieronymus, Kommentar 529)¹. Auch hier kann es sich ebensowenig wie an den Stellen der Heiligen Schrift, wo von beständigem Gebet die Rede ist (1 Thess 5, 17 f. Lk 21, 36), um eine fortwährende aktuelle Betätigung der Danksagung handeln, sondern um die fortwährende Erweckung einer dankbaren Gesinnung. Das Bewußtsein der göttlichen Gnadenerweisungen wird aber in dem stets lebendig sein, welcher in der Sphäre des Heiligen Geistes steht, unter dessen erleuchtender Einwirkung wir zur wahren Gotteserkenntnis,

¹ Anders Theodoret welcher πάντων maskulinisch faßt: οὐ μόνον ὑπὲρ ἑαυτῶν προσήκει ὑμνεῖν τὸν εὐεργέτην θεόν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν τῆς εὐεργεσίας μετελλήχοντων (p. 545).

somit auch zur Einsicht unserer Ohnmacht und unserer völligen Abhängigkeit von Gott gelangen. Das Danken soll geschehen im Namen unseres Herrn Jesus Christus, d. h. wir sollen unsern Dank Gott darbringen im Bekenntnis unseres Glaubens an Jesus als den Christus, unsern Heiland und Mittler (vgl. Kol 3, 17).

V. 21. Das Partizipium *ὑποτασσόμενοι* steht offenbar dem vorhergehenden *εὐχαριστοῦντες* parallel, zu dem Verhältnis gegen Gott (Dankagung) das wechselseitige Verhältnis zueinander hinzufügend: die Geisteswirkung wird sich auch darin äußern, daß alle Christen bemüht sind, einander Dienste zu erweisen, der Höchste dem Geringsten, wie dieser jenem, wodurch die Gesamtheit gefördert wird. *ἐν φόβῳ Χριστοῦ* drückt die Gesinnung aus, in welcher diese Unterwerfung stattfindet, indem alle Jesum Christum vor Augen haben, seines Beispiels gedenken, da er den Jüngern einstmals die Füße gewaschen und dadurch von ihnen die Übung der Tugend wahrer Demut und Nächstenliebe gefordert hat (Jo 13, 13 ff), namentlich aber auch stets an ihn als Richter denken, der einst mit Majestät und Herrlichkeit kommen wird, um „zu richten Lebendige und Tote“.

Wohl die meisten Erklärer der neueren Zeit sprechen sich für die Verbindung des V. 21 mit V. 22 aus = indem ihr einander untertänig seid, so sc. seid untertan ihr Weiber insbesondere den Männern; einzelne betrachten die Worte nicht eben als Einführung der neuen Ermahnungsreihe, sondern als Thema des ganzen folgenden Abschnittes. Allein die eine wie die andere Auffassung ist unrichtig, da ja in V. 22 ff kein Beispiel gegenseitiger Unterordnung folgt; der Apostel redet V. 22 vielmehr von der Unterwürfigkeit der Frauen gegenüber den Männern. Darum wird man es am besten bei der Verbindung des Verses mit dem vorhergehenden belassen; freilich bleibt dann eine Unregelmäßigkeit der Konstruktion, da V. 22 kein eigenes Verbum hat; das in vielen Ausgaben stehende *ὑποτάσσεσθε* oder *ὑποτασσέσθωσαν* (Weiß) ist eine spätere, allerdings sinngemäße Einfügung¹; indes ist die Unregelmäßigkeit auch vorhanden bei der Verbindung von V. 21 mit V. 22; ersterer bildet einfach die Brücke zu V. 22, aber dem Sinne nach gehört er zum vorhergehenden. Theodoret nimmt V. 21 mit dem vorigen zusammen; aber er betrachtet denselben allerdings als Übergang: *καὶ ἐπειδὴ κοινὴν τὴν περὶ τῆς ὑποταγῆς νομοθεσίαν προσήνεγκε, κατ' εἶδος λοιπὸν παρανεῖ τὰ κατάλληλα* (p. 545). Ebenso Chrysostomus, der erst mit V. 22 eine neue (die 20.) Homilie anfängt (p. 135). Thomas beginnt seine achte Lektion mit V. 22; V. 21 behandelt er im Zusammenhang mit den früheren Versen: *subiecti invicem in timore Christi non propter timorem humanum, sed Christi = in ehrfürchtiger Scheu vor Christus sc. dem künftigen Richter, nicht aus menschlicher Furcht* (p. 331). Bei sorgfältiger Prüfung erweist sich diese Auffassung als die allein richtige; denn es ist der Gedanke unerträglich, welchen man durch künstliche Interpretation hat herausbringen

¹ Hieronymus: hoc quod in Latinis exemplaribus additum est „subditae sint“ in Graecis codicibus non habetur (Kommentar p. 530).

wollen: während ihr euch gegenseitig unterordnen sollt, sollen die Weiber ergeben sein den Männern (vgl. Ewald a. a. O. 238); die Erklärung scheitert schon angesichts der sprachlich-grammatischen Form: *αἱ γυναῖκες*, Vokativ.

§ 12.

Die sittliche Betätigung im häuslichen Leben.

5, 22 bis 6, 9.

22. Ihr Weiber, ordnet euch unter den eigenen Männern als wie dem Herrn. 23. Denn ein Mann ist seines Weibes Haupt, wie auch Christus Haupt der Kirche ist, der da Erlöser des Leibes ist. 24. Aber wie die Kirche sich Christo unterordnet, so sollen sich auch die Weiber unterordnen den eigenen Männern in jeder Hinsicht. 25. Männer, liebet eure Weiber, wie auch Christus die Kirche geliebt und sich selbst für sie hingegeben hat, 26. damit er sie heilige, sie reinigend durch das Wasserbad im Wort, 27. damit er selbst sich die Kirche glanzvoll darstelle, als eine, die nicht Flecken oder Runzel oder etwas dergleichen hat, vielmehr damit sie heilig und untadelig sei. 28. So (entsprechend) sind die Männer schuldig, ihre Weiber zu lieben, wie ihre eigenen Leiber. Wer sein Fleisch liebt, liebt sich selbst. 29. Denn niemand hat jemals sein eigen Fleisch gehaßt, sondern er hegt und pflegt es, wie auch Christus seine Kirche, 30. weil wir Glieder seines Leibes sind. 31. „Darum wird ein Mensch verlassen seinen Vater und seine Mutter, und er wird seinem Weib anhängen, und die zwei werden ein Fleisch sein.“ 32. Dieses Geheimnis ist groß, ich aber sage es in Bezug auf Christus und die Kirche. 33. Indes auch ihr, jeder einzelne soll sein Weib so lieben wie sich selbst; das Weib aber, fürchten soll sie den Mann. 6, 1. Ihr Kinder, gehorchet euern Eltern im Herrn; denn das ist Recht. 2. „Ehre deinen Vater und deine Mutter“, welches ein vornehmstes Gebot ist mit Verheißung, 3. „damit es dir wohl gehe und du lange lebest auf Erden.“ 4. Und ihr Väter, erzürnet nicht eure Kinder, sondern ziehet sie auf in Zucht und Vermahnung des Herrn. 5. Ihr Sklaven, gehorchet euern leiblichen Herren mit Furcht und Zittern, in Einfalt eures Herzens, wie Christo, 6. nicht in Augendienerei, um Menschen zu gefallen, sondern als Knechte Christi, indem ihr den Willen Gottes von Herzen tut, 7. mit willigem Sinn dienend als dem Herrn und nicht Menschen, 8. im Bewußtsein, daß jeder, wenn er etwas Gutes tut, dieses vom Herrn empfangen wird, sei er Sklave, sei er Freier. 9. Und ihr Herren, tut dasselbe gegen sie, indem ihr die Drohung unterlasst im Bewußtsein, daß der, welcher sowohl ihr als euer Herr ist, im Himmel ist, und kein Ansehen der Person bei ihm ist.

Der Apostel führt nunmehr die Rede über zu den einzelnen Häusern in dem großen Hause Gottes und bespricht die Verhältnisse des

Familienlebens, und zwar zuerst das Verhältnis von Mann und Weib. Die Ehe bildet ja die Grundlage alles gesellschaftlichen Zusammenschlusses, der Gemeinde und des Staates, und so wollte der Apostel den auf die sittlichen Forderungen bezüglichen Abschnitt seines Schreibens nicht abschließen, ohne das spezielle im häuslichen Leben sich darbietende Gebiet sittlicher Betätigung zu besprechen. Zu diesem gehört außer dem Verhältnis der Ehegatten auch das Verhältnis zwischen Eltern und Kindern und das zwischen den Herren und den Sklaven. Als eine Hauptforderung, welche der Apostel erhebt, erscheint die des Gehorsams, der Unterwürfigkeit, worauf alle menschliche Ordnung beruht. Er beginnt in jedem der drei kleinen Abschnitte mit dem zu dem Gehorsam verpflichteten Teil: Weibern, Kindern und Sklaven; den Männern, Vätern und Herren wird ihre Machtstellung nicht abgesprochen, wohl aber eine im Geist des Christentums liegende Beschränkung eingeprägt, eine milde Ausübung der ihnen zustehenden Gewalt zu Gemüt geführt. Parallelstelle ist Kol 3, 18 bis 4, 1; vgl. außerdem 1 Petr 2, 13 ff.

1. Die Ermahnung an die Ehegatten (5, 22—33).

V. 22. Den Übergang hat Paulus gemacht durch den V. 21; von dorthier ergänze man, ohne es in den Text hineinzuschreiben, *ὑποτάσσεσθε* oder *ὑποτασσέσθωσαν*: die vorher von allen geforderte Pflicht der Unterwürfigkeit wird jetzt speziell auf die Frauen angewandt. *αἱ γυναῖκες* Vokativ in der Anrede wie an den bezeichneten Parallelstellen. Wenn der Apostel *ἰδίοις* vor *ἀνδράσιν* stellt, so will er dadurch nicht den Gegensatz zu andern fremden Männern (adulteri) hervorheben, sondern nur die Zusammengehörigkeit von Mann und Weib stark hervorheben: die Männer gehören ihnen infolge eigener Wahl (vgl. meinen Kommentar zu den Pastoralbriefen 264). *ὡς τῷ κυρίῳ* kann nicht auf die Ehemänner bezogen werden, da es ja dann *τοῖς κυρίοις* heißen müßte; vielmehr ist Jesus Christus gemeint = ihr Frauen erweist Unterwürfigkeit euern Männern, indem ihr dabei von der Überzeugung euch leiten lasset, daß ihr dieselbe dem Herrn (Jesus Christus) erweist. Beachte das subjektivische *ὡς*, ganz entsprechend dem klassischen Gebrauch. Thomas bemerkt zu dem neuen Abschnitt, hier gehe der Apostel zur Darstellung der sittlichen Forderungen über, welche sich auf einzelne Personen bzw. Stände beziehen (l. 8, p. 331). In der Tat kann man darin eine Unterweisung über die Standesplichten erblicken. Chrysostomus gibt den Grund an, warum der Apostel mit solchem Nachdruck auf die Verhältnisse des häuslichen Lebens eingeht: *οὐ γὰρ ἀπλῶς οὐδὲ εἰς ἓν πολλὴν ὑπὲρ τοῦτου*

τοῦ πράγματος ἐποιήσατο τὴν σπουδὴν Παῦλος. Τί δὴποτε; ὅτι ἐὰν ἐν ὁμονοίᾳ ὦσιν οὗτοι, καὶ παῖδες τρέφονται καλῶς καὶ οἰκέται εὐτακτοῦσι καὶ γείτονες ἀπολαύουσι τῆς εὐωδίας καὶ φίλοι καὶ συγγενεῖς· ἐὰν δὲ τοῦναντίον, πάντα ἀνατέτραπται καὶ συγχέχεται (Hom. 20, p. 136). Was das Gebot der Unterwürfigkeit selbst anlangt, so ist allerdings das häufige Vorkommen desselben in fast immer ganz gleicher Form bemerkenswert; man vergleiche außer Kol 3, 18 und 1 Petr 3, 1 ff besonders noch Tit 2, 5 und 1 Kor 14, 34—37; Didasc. I, 8: ἡ γυνὴ ὑποτασσέσθω τῷ ἐαυτῆς ἀνδρί; Const. I, 8, gleichlautend, sowie VI, 29: αἱ γυναῖκες ὑποτάσσεσθε τοῖς ἰδίοις ἀνδράσιν. Resch (Agrapha, 2. Aufl., 31) hat aus dieser stereotypen Form der Mahnung, aus der Beifügung an der Kolosserstelle ὡς ἀνῆκεν ἐν κυρίῳ und aus der ähnlichen in 1 Kor ὅτι κυρίου ἐστὶν ἐντολή geschlossen, daß es sich um ein Herrnwort handelt; doch sind die vorgeführten Momente nicht von entscheidendem Gewichte.

V. 23 und 24. Es wird nunmehr der Grund zu dem geforderten Gehorsam als einem dem Herrn erzeugten angegeben: denn im ehelichen Verhältnis ist der Mann derjenige Teil, welcher Christum vertritt, sofern der Mann das Haupt des Weibes ist, wie Christus das Haupt der Kirche. Beachtung verdient hier

a) ἀνὴρ; nach dem Zusammenhang = der Ehemann; eben darum steht bei γυναικὺς der Artikel = ein Ehemann ist Haupt seines Weibes.

b) ὡς καί; es liegt wieder das καί der Vergleichung vor; wir sagen: wie bei Christus das Verhältnis, Haupt zu sein, stattfindet, nämlich in Betreff der Kirche, so auch bei dem Ehemann, nämlich in Betreff des Weibes. Letztere Aussage begründet der Apostel nicht näher, sondern setzt sie bei seinen Lesern als aus der Heiligen Schrift (Darstellung der Schöpfung, vgl. 1 Tim 2, 13) bekannt und von ihnen anerkannt voraus.

c) αὐτὸς σωτὴρ τοῦ σώματος: die Worte werden neuestens als Limitation gefaßt, indem damit ausgedrückt werde, daß das Verhältnis Christi zur Kirche nicht in der Überordnung als Haupt aufgehe = er seinerseits freilich (αὐτὸς wäre Gegensatz zu ἀνὴρ) Heiland des ihm zugehörigen Leibes; dann würde mit ἀλλὰ gesagt: aber doch oder nichtsdestoweniger sollen, wie die Kirche sich Christo unterstellt, ebenso auch die Weiber sich den Männern unterordnen in jedem Stücke (vgl. Ewald a. a. O. 238 f). Die Erklärung gefällt nicht: die Worte sind nicht nachgebrachte Apposition zu ὁ Χριστός, sondern bilden einen selbständigen Satz mit kausalem Sinn: der da ist = da er eben Erlöser des Leibes ist. Was der Apostel in dem vorliegenden Verse ausdrücken will, ist angeknüpft an den schon oben (1, 22 f)

dargelegten Gedanken von dem geistigen Organismus, welchen Christus und die Kirche bilden; beide sind ein Leib, Christus das Haupt dieses Leibes. So nun, sagt Paulus, bilden Mann und Frau eine lebendige Einheit, gleichsam nur einen Leib, dessen Haupt der Mann ist. Wenn aber die Ehe ein Abbild jenes mystischen Organismus ist, so ist das zwischen Mann und Frau eingegangene Verhältnis schon um dieser Ähnlichkeit willen ein heiliges. Allein die beiden christlichen Eheleute sind ja selbst Glieder des mystischen Leibes, dessen Haupt und belebendes Prinzip auf Grund des vollbrachten Erlösungswerkes Christus ist (*αὐτὸς σωτήρ* . . .); somit ist Christus wie das Haupt des großen Organismus, der Kirche, so auch das Haupt dieses kleinen aus Mann und Weib gebildeten Organismus; aber freilich nur das unsichtbare Haupt; das sichtbare ist der Mann, wie Petrus und seine Nachfolger das sichtbare Haupt der großen Kirche sind. Daraus ergibt sich von selbst, daß das eheliche Verhältnis ein Gnadenverhältnis ist, sodann daß das Motiv des Gehorsams bei der Frau ein durchaus übernatürliches ist und sein muß, weil er dem Manne geleistet wird als dem Stellvertreter Christi; endlich ist ohne weiteres die Forderung evident, welche für den Mann aus seiner Stellung als Repräsentant Christi fließt, nichts dieser erhabenen Stellung Unwürdiges von der Frau zu verlangen. Darin liegt die einzige, aber sehr weittragende Restriktion des *ἐν παντί* in V. 24. Jetzt erklärt sich auch die Bedeutung des gegensätzlichen *ἀλλά* im Anfang dieses Verses: Zwar ist das Verhältnis von Mann und Frau in die übernatürliche Ordnung aufgenommen, aber die in der Naturordnung begründete Unterwürfigkeit der Frau unter den Mann bleibt doch so, daß es eine Unterwürfigkeit der Freude und Liebe ist, wie eine solche die Kirche gegen Christus zeigt. Man erkennt leicht, daß der Apostel durch diese großartige und einzig tiefe Darlegung ebenso die Bedeutung und Verpflichtung der Ehe wie die Würde und Stellung der Kirche gegen ihren Bräutigam und ihr unsichtbares Haupt den Gläubigen ans Herz legt.

Die alten Exegeten haben es in der Erklärung der beiden wichtigen Verse zu leicht genommen. Ephräm beschränkt sich auf die Worte: *quemadmodum amor ecclesiae cordis est, non speciei, ita et mulier virum suum diligit; et quemadmodum ecclesia non habet alium Christum pro Christo, sic et mulier alium virum non habeat sui viri loco* (p. 153). Danach soll die Liebe der Frau gegen den Ehemann nicht bloß eine scheinbare sein, sondern eine von Herzen kommende, wie die Liebe der Kirche zu Christus eine lautere und aufrichtige ist; und die Hingabe der Frau an den Mann soll eine ungeteilte sein ähnlich wie das Verhältnis zwischen Christus und der Kirche. Ephräm berücksichtigt dabei augenscheinlich *τοῖς ἰδίοις ἀνδράσι* in dem oben abgewiesenen Sinn: den eigenen, nicht fremden Männern. Theodoret

beschränkt sich gleichfalls auf eine kurze Notiz, gar weise habe Paulus das eheliche Verhältnis als ein Abbild von dem Verhältnis zwischen Christus und der Kirche dargestellt, weil letzteres Verhältnis sehr geeignet sei zu bewirken, daß die Frauen ihren Männern Ehrfurcht bezeigen, wie anderseits dazu, die Männer eine liebevolle Behandlung der Frauen zu lehren (p. 546). Chrysostomus hat gerade über Zusammenstellung des ehelichen Verhältnisses mit dem Verhältnis der Kirche zu Christus nichts Wesentliches beigebracht, nur über die Verbindung von Mann und Weib und die Eintracht in der Ehe in seiner Weise sich ausgesprochen: *ὁτως πάσης τυραννίδος αὕτη ἡ ἀγάπη* (= die eheliche Liebe) *τυραννικωτέρα· αἱ μὲν γὰρ ἄλλαι σφοδραί, αὕτη δὲ ἡ ἐπιθυμία ἔχει καὶ τὸ σφοδρὸν καὶ τὸ ἀμάραντον* (habet vehementiam et quod non possit marcescere). *ἔνεστιν γάρ τις ἔρως ἐμφωλεύων τῇ φύσει*. Der Apostel selbst bezeichnet als das Ideal des ehelichen Gemeinschaftslebens die möglichst vollkommene Nachahmung der Gemeinschaft Christi mit der Kirche. Das ganz Eigenartige besteht hierbei darin, daß die weibliche Persönlichkeit in der Ehe in der Weise der Unterwürfigkeit sich einzuordnen hat, und doch kann der Apostel die Unterordnung nicht fordern von der Anschauung aus, als komme der Frau eine natürliche Minderwertigkeit zu, vielmehr betrachtet er die Untertänigkeit als eine hohe sittliche Tat: die Frauen leisten den Gehorsam dem Herrn; sie erfüllen seinen Willen, vollziehen einen Teil des Gottesdienstes, da Gott der Herr die Ordnung der Ehe begründet hat. Sodann gehen die Frauen durch Untertänigkeit auf den Gedanken Christi ein, welcher sein Verhältnis zur Kirche als Vorbild für die Ordnung in der Ehe festgestellt und damit der Frau die Aufgabe zugewiesen hat, dem Manne als dem Haupte der ehelichen Gemeinschaft Unterordnung zu erzeugen; aber freilich bleibt diese Unterordnung eine freie Tat des Weibes; denn sie ist nicht begründet durch eine innere Abhängigkeit des Weibes vom Manne nach Analogie der Kirche, die sich Christo ihrem Haupte unterwirft, weil er dieses Haupt als ihr Erlöser ist und die Kirche ihm ihr Dasein verdankt, was in ähnlicher Weise beim Weibe nicht zutrifft. Außerdem aber hindert die vom Apostel geforderte Unterwürfigkeit das Weib durchaus nicht, ihrerseits die ihr von Natur und Gnade verliehenen Vorzüge im ehelichen Zusammenleben geltend zu machen, sonach auf den Mann einzuwirken, ihn zu fördern in seiner sittlichen Weiterbildung und Entwicklung zur Vollkommenheit, ihn zur Entfaltung der männlichen Tugenden im öffentlichen Leben zu ermuntern und in jeder Richtung sich als Hüterin männlicher Sitte und sittlicher Größe zu erweisen. Wenn der Apostel die Pflicht der Unterordnung der Frau hier stark betont, so erkennt man den Grund mit Leichtigkeit: für die christlichen Frauen in der ersten Zeit des Christentums lag angesichts der ihnen durch das Christentum geschaffenen Freiheit die Gefahr sehr nahe, das in der Naturordnung begründete Verhältnis der Unterordnung in der Ehe für antiquiert anzusehen und gewissen Emanzipationsgelüsten nachzugeben — zum großen Schaden der neuen Lehre.

V. 25—26. Hier wendet Paulus seine Rede an die Männer, und zwar wieder in größerer Ausführlichkeit als an der Kolosserstelle (3, 19): sie sollen ihre Frauen lieben; Vorbild dieser Liebe ist für sie die Liebe Christi zu seiner Kirche. *καθώς* = wie auch Christus seiner Kirche Liebe erwiesen hat; *καθώς* ist in erster Linie vergleichend = dementsprechend daß, zugleich aber auch motivierend = da ja doch; indes will der Apostel nicht das Lieben überhaupt, sondern die Art der zu fordernden Liebe beschreiben = dementsprechend wie

auch Christus die Kirche liebte und in Erweisung derselben sich für sie hingegeben hat. *ἐαυτὸν παρέδωκεν* sc. *εἰς θάνατον*; vgl. Phil 2, 8. Da nun die Liebe der Männer gegen die Weiber der von Christus gegen die Kirche erzeugten Liebe ähnlich sein soll, so muß sie bis zur Aufopferung des Lebens hingebend sein. Diese Forderung kann gewiß nicht auffallen, hat ja doch der Evangelist Johannes im Sinne und Geiste Jesu Christi es als sittliche Pflicht der Christen überhaupt bezeichnet, nach dem Vorbild Jesu Christi eine mit wahrer Selbstverleugnung verbundene Bruderliebe zu betätigen und in gewissen dringenden Umständen sogar das Leben für den Bruder hinzugeben (1 Jo 3, 16; vgl. zur Stelle meinen Kommentar 86). Damit ist aber nur der äußerste Grad bezeichnet, bis zu welchem die Liebe je nach den Verhältnissen gehen soll. In der Ehe muß sich die Liebe des Mannes zur Frau vor allem zeigen in einer von aller kleinlichen Selbst- und Herrschsucht freien, auf wahrer Selbstbeherrschung beruhenden Leitung und Führung, in einer das leibliche und geistige Wohl der Frau fördernden Fürsorge und Pflege, in einer bis zum Einsatz des eigenen Lebens gehenden völligen Hingabe. Der Apostel spricht aber von dem Zwecke der Liebe: dieselbe muß auf die Heiligung und allseitige sittliche Vervollkommnung abzielen; letztere sollen die Ehemänner anstreben, da ja Christus durch seine Selbsthingabe die Reinigung und Heiligung der Kirche bezweckte; in Nacheiferung Christi sollen die Männer Opfer und Verzicht auf sich nehmen, um die Frauen sittlich zu fördern. Jene Reinigung wird bewirkt durch das Wasserbad = durch die Taufe. Zu *λουτρὸν τοῦ ὕδατος* vgl. 1 Kor 6, 11; Tit 3, 5 und meinen Kommentar 282. Fraglich erscheint die Beziehung von *ἐν ῥήματι*. Man hat es zu *ἀγιάσει* gezogen = damit er sie reinige durch die Taufe und dann heilige durch das Evangelium = die christliche Lehre; wohl mit Unrecht; denn dann würde es ohne Zweifel bei *ἀγιάσει* stehen, da ein Grund der Trennung, wenn beides zusammengehört, nicht ersichtlich ist. Sodann würde man bei *ῥῆμα* im Sinn von Evangelium, was es an sich vielleicht bedeuten könnte (vgl. Röm 10, 8 und 17), den Artikel erwarten. Auch die Verbindung von *ἐν ῥήματι* mit *καθαρίσας* = nachdem er sie gereinigt vermöge Worts empfiehlt sich nicht, wohl aber jene mit *τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος* = durch das Bad des Wassers in Wort = durch das unter Anwendung von Wort sich vollziehende Wasserbad oder durch das Wasserbad, welches sich wirksam erweist durch Wort; man denke an den Ausspruch Augustins: *detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum* (tract. 80 in Io. 3). Das ist die Auffassung der Worte *ἐν ῥήματι* bei den Vätern,

wie Theodoret: τὸ δὲ καθαρίσας τῷ λουτρῷ τοῦ ὕδατος ἀντὶ τοῦ· εἰς ὄνομα πατρός καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος (Taufformel; p. 548); ferner Chrysostomus, welcher zu der Stelle darlegt: ἐν ῥήματι φησὶν· ἐν ποίῳ· ἐν ὀνόματι τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (Hom. 20, p. 137). Thomas: mundans eam lavacro aquae, et hoc in verbo vitae, quod adveniens aquae dat ei virtutem abluendi (absolvendi); er verweist auf Mt 28, 19 (l. 8 ad c. 5, p. 332). Wenn Paulus hier von einer Reinigung und Heiligung spricht, so denkt er sich letztere nicht als einen der Reinigung zeitlich nachfolgenden Prozeß, sondern er will nur mit καθαρίζειν die Beseitigung des mißfälligen Zustandes, mit ἁγιάζειν die positive Wirksamkeit der Heilsgnade im Menschen andeuten; beides geschieht aber in einem Akt; man vgl. 1 Kor 1, 30: „Christus ist uns zur Rechtfertigung sowohl als Heiligung geworden“ und 1 Kor 6, 11: „ihr wurdet geheiligt, ihr wurdet gerechtfertigt“. Die Aufeinanderfolge der Ausdrücke macht keinen Unterschied.

V. 27. ἵνα παραστήσῃ. Dieser Satz ist nicht etwa dem ersten ἵνα-Satz untergeordnet, indem damit der Zweck des ἁγιάσῃ . . . ἐν ῥήματι, sonach der Endzweck des ἐαυτὸν παρέδωκε . . . ausgedrückt würde = der Zweck der Heiligung und damit der letzte Zweck der Selbsthingabe Christi ist, daß Christus selbst sich die Kirche darstelle als eine glänzende; es wird vielfach besonders auf αὐτὸς ἐαυτῷ hingewiesen = Christus selbst ohne Vermittlung holt sich dereinst seine Braut ab, d. h. man nimmt V. 27 eschatologisch, so daß der Apostel die makellose Schönheit und den herrlichen Glanz der jenseitigen Kirche aussprechen würde. Unter andern trägt Thomas diese Ansicht vor. Zwar sagt er zunächst: sibi exhibet eam immaculatam, hic per gratiam, sed in futuro per gloriam; aber bald darauf fügt er bei: haec omnia intellegi possunt de exhibitione, quae erit in futuro per gloriam; si de exhibitione per fidem, tunc diceretur: ut exhiberet sibi sc. per fidem ecclesiam gloriosam (l. 8, p. 332 f). Diese Erklärung ist nicht annehmbar. Zu eschatologischer Auffassung geben die Worte nicht den geringsten Anlaß; vielmehr drängt der ganze Kontext zu der Ansicht, daß Paulus die diesseitige Kirche im Auge hat, die ja doch, trotz der Unvollkommenheit mancher Glieder, als solche im bräutlichen Schmucke dasteht. Der Zwecksatz in V. 27 ist dem in V. 26 vorausgegangenen koordiniert: auf daß Christus die Kirche heilige, auf daß er sich die Kirche darstelle herrlich; man beachte allerdings αὐτὸς: Christus selbst trägt dafür Sorge, daß seine Kirche im Glanze dastehe; man denke an die Anwendung: die Ehemänner sollen sich die sittliche Vervollkommenung der Frauen anlegen sein lassen, nicht dieselbe letzteren sorglos anheimstellen.

παραστήσῃ nicht etwa = *efficere* = herstellen, sondern = vor sich hinstellen, nämlich die Kirche sc. als seine Braut; vgl. zu dieser Bedeutung des Verbums 2 Kor 11, 2; Kol 1, 22; jeder denkt da an die makellose Reinheit und Schönheit des Herrn (vgl. 1 Jo 3, 3) und sagt sich: die Braut muß ihm ähnlich, seiner würdig sein; echt griechisch ist der prädikative Gebrauch von *ἐνδοξον, μὴ ἔχουσιν*: sich darstelle als glanzvolle; *τὴν ἐκκλησίαν* ist als Objekt gesetzt statt *αὐτήν*, sicher mit voller Absicht: Christus erwies Liebe zur Kirche und gab sich für sie dahin, auf daß er sie heilige, auf daß er darstelle glanzvoll die Kirche. Die Sprache trägt feierlichen Charakter. Der folgende *ἵνα*-Satz: *ἵνα ᾗ ἁγία* ist den beiden vorhergehenden nicht koordiniert; man würde erwarten: *ἀλλ' ὁδοῦν ἁγίαν*; sonach liegt eine Veränderung der Konstruktion vor (*oratio variata*). Demnach hat *παραστήσῃ* drei prädikative Bestimmungen: a) *ἐνδοξον*; b) in negativer Fassung *μὴ ἔχουσιν* = damit er die Kirche vor sich hinstelle als eine, die nicht habe Fleck oder Runzel; c) wieder in positiver Form: als eine heilige und tadellose. Glanzvoll, ohne Makel und Runzel, heilig und ohne Fehl ist die Kirche wirklich schon in ihrem dermaligen Zustand; als Jesus Christus während seiner Wirksamkeit auf Erden um die Menschheit warb, da war sie durch den Schmutz der Sünde entstellt; durch Zuwendung der Früchte der Erlösung wird sie von demselben befreit und heilig. Freilich darf man die genannten Prädikate nicht auf die einzelnen Mitglieder der Kirche, sondern nur auf die Kirche als solche beziehen; auf sie treffen die Bestimmungen zu; denn die Kirche schöpft ihr Dasein aus der Verbindung mit Christus, besitzt die wahre Lehre, alle von Christus eingesetzten Gnadenmittel; in diesem Sinn spricht der Apostel die angeführten Eigenschaften der diesseitigen Kirche zu. Freilich ist die Verbindung Christi, des Bräutigams (Mt 9, 15. Jo 3, 29. 2 Kor 11, 2), mit der Kirche, seiner makellosen Braut, bis zum Tage der Parusie noch keine vollendete; bis dahin wird die Kirche als eine Braut durch die im Lauf der Jahrhunderte sich vollziehende Heiligung der Menschheit fortwährend zubereitet; am Ende der Tage wird der Gottmensch, der erhöhte Christus, „das Lamm“, kommen, um die Braut abzuholen zur Vermählung (man vergleiche darüber besonders den Abschnitt der Apokalypse 19, 7 ff und 22, 17: Bezeichnung der Kirche als *ἡ νύμφη*), wo dann die Braut in vollkommener Makellosigkeit und Heiligkeit auch äußerlich hervortritt und die Vereinigung zum Abschluß kommt¹.

¹ Chrysostomus bezieht die vom Apostel namhaft gemachten Eigenschaften ganz richtig auf die Kirche im Diesseits. Nachdem er den Inhalt von V. 26 er-

V. 28. *οὕτως* = so oder entsprechend sollen (auch) die Männer lieben die Weiber. *οὕτως* nämlich darf nicht auf das folgende *ὡς* bezogen werden, vielmehr liegt eine Beziehung auf *καθώς* in V. 25 vor: wie Christus die Kirche geliebt hat und fortwährend liebt als seinen eigenen Leib, so sind die Männer verpflichtet (zu *ὁφείλουσιν* in dieser Bedeutung vgl. 1 Jo 3, 16), ihre Frauen zu lieben als ihre Leiber = die da sind bzw. die sie anzusehen haben als eigene Leiber. Der Apostel fügt noch bei: wer das ihm gehörende Weib liebt, liebt sich selbst; es ist dies nur eine Folgerung aus dem Vorhergehenden; da Mann und Weib einen Leib bilden, so liebt sich selbst, wer sein Weib liebt.

V. 29—30. Gedankenzusammenhang: Bei solchem Sachverhalt (Mann und Weib ein Leib) muß der Mann seine Frau lieben; denn liebte er sie nicht, so würde er sein eigenes Fleisch (= seinen Leib) hassen, was so naturwidrig wäre, daß es noch niemand getan hat. Der Apostel sagt: *τὴν ἑαυτοῦ σάρκα* statt *τὸ σῶμα*, weil ihm schon die *μία σάρξ* V. 31, die im Ehestand verwirklicht ist, vorschwebt. Man beachte noch, daß nach *ἀλλά* ein *ἐκαστος* zu ergänzen ist, sodann in dem Satz *καθώς καὶ ὁ Χριστός* die Verba *ἐκτρέφει καὶ θάλπει*. Das erste Mal sind dieselben im eigentlichen Sinne zu verstehen von dem Ernähren und Wärmen, welches man dem Körper zuteil werden läßt; beide drücken etwa aus, was Röm 13, 14 durch *τῆς σαρκὸς πρόνοια* bezeichnet wird, so daß ein Widerspruch mit Gal 5, 24, wo der Apostel vom Kreuzigen des Fleisches als der gefallenen verderbten Menschenatur redet, nicht vorliegt. Christus selbst nährt seine Kirche (die Gläubigen) zu fortwährendem Wachstum durch sein Wort, namentlich aber durch sein Fleisch und Blut in der Eucharistie; Christus erwärmt sodann die Kirche stets durch die Mitteilung des Heiligen Geistes, welcher das Feuer der Liebe in ihr entzündet. Mit *ἐκτρέφει* meint der Apostel sicher die Eucharistie¹. Es ist echt paulinisch, Taufe und Abendmahl nebeneinander zu nennen; von den Wirkungen der Taufe hat er V. 26—27 gesprochen; darum schließt er hier die Wirkung der geistigen oder himmlischen Speise genau so wie 1 Kor 10, 2—3 an; indes ist eben da (10, 4) auf die Sendung des Heiligen

läutert und die dort bezeichnete Reinigung als die Wirkung der Taufe ausgelegt, fährt er weiter: *ὅρας ὅτι πάντα παρὰ τοῦ δεσπότου εἶχεν ἡ ἐκκλησία. παρ' αὐτοῦ γέγονεν ἔνδοξος, παρ' αὐτοῦ ἄμωμος* (Hom. 20, p. 137).

¹ Theodoret etwas eigentümlich: *ἐκτρέφων αὐτὴν καὶ θάλπων καὶ τὸ οἰκεῖον αὐτῇ σῶμα καὶ αἷμα προσφέρων* (p. 548). Chrysostomus nimmt die beiden Ausdrücke ganz allgemein: *ἐκτρέφει καὶ θάλπει, τούτεστι θεραπεύει μετὰ πολλῆς τῆς ἐπιμελείας* (Hom. 20, p. 139).

Geistes hingewiesen: wir alle (die Väter, die durch die Wüste zogen) tranken dasselbe geistige, unmittelbar von Gott geschaffene, dem Felsen entquollene Wasser. Der Apostel hat dabei die Stelle Ps 105, 41 im Auge: auf tat er den Fels, da flossen Wasser, gingen, in Dürren, Ströme; Septuaginta: ἐπορεύθησαν ἐν ἀνύδροις ποταμοί. In der wunderbaren Tränkung der Väter mit dem von Moses aus dem Felsen geschlagenen Trinkwasser erblickten die Juden ein typisch-messianisches Wunder, sie legten alle darauf bezüglichen Stellen (Ex 17, 1 ff. Nm 20, 2 ff. Ps 74, 15; 78, 15 f) messianisch aus und deuteten das Wasser auf den Heiligen Geist. Das tut auch Paulus. 1 Kor 12, 13 stellt er dementsprechend Taufe und Geistessendung unmittelbar nebeneinander. — Mit den Worten: weil wir Glieder seines Leibes sind, wird der Grund angegeben, weshalb Christus die Gläubigen ernährt und wärmt: weil wir integrierende Bestandteile seines Wesens als Glieder seines Leibes (vgl. 1 Kor 12, 27), Teile seiner selbst sind. Die letzten Worte dieses Verses: ἐκ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ καὶ ἐκ τῶν ὀστέων αὐτοῦ dürften trotz der nicht gerade schlechten Bezeugung als eine glossenartige Herübernahme aus Gn 2, 23 zu erklären sein. Der ganze folgende

V. 31 nämlich ist Zitat aus Gn 2, 24, nur daß statt ἐνεχεν τούτου der Septuaginta ἀντὶ τούτου (יָצָא-לָהּ) und statt τῇ γυναίκι vielmehr πρὸς τὴν γυναῖκα gesetzt ist. Der Sinn der Stelle ist nach dem Zusammenhang der Genesis: Darum sc. weil das Weib aus der Rippe des Adam gebaut, sonach aus ihm entstanden ist, wird ein Mann seinen Vater und seine Mutter verlassen = aus dem engsten Familienkreis heraustreten und einem von ihm gewählten Weibe anhangen; die also Vereinigten kehren gleichsam zu der ursprünglichen leiblichen Gemeinschaft zurück. ἀντὶ τούτου ist nicht als logische Verknüpfung mit den vorhergehenden Worten des Textes zu betrachten, etwa = darum sc. weil wir Glieder Christi sind oder statt dessen = statt des Hassens (V. 29), welch letztere Erklärung jedenfalls vorzuziehen wäre, vielmehr ist auch ἀντὶ τούτου Bestandteil des Zitats; nun steht Gn 2, 24 allerdings ἐνεχεν τούτου; da indes der Apostel öfter nicht ganz wörtlich zitiert, so ist die Abweichung nicht auffallend, um so weniger, als an dem Sinne nichts geändert wird; denn auch ἀντὶ kommt nicht selten vor zur Angabe des Grundes; vgl. 2 Thess 2, 10 oder Apg 12, 23; Lk 12, 3; 19, 44; also hier = deswegen, darum. Durch die Anführung der alttestamentlichen Worte will der Apostel zeigen, daß, wie er V. 28 und 29 darlegt, die innige Vereinigung von Mann und Weib zu einem Leib in der Schrift ausgesprochen sei. Demnach ist das Zitat nach seinem Wortlaut zunächst auf die Ehe zu beziehen:

dagegen spricht nicht etwa das Futurum *καταλείψει*, welches völlig zutrifft, da der allgemeine Satz für jede Ehe eine Voraussetzung ist, auch wenn sie sich schon ungezählte Male erfüllt hat.

In V. 32 wird dann ausgesprochen: die in den Worten der Schrift ausgedrückte innige Verbindung, Gemeinschaft und Einheit zwischen Mann und Weib ist ein großes Geheimnis; indes ist sie das nur, weil sie ein Abbild ist von dem Verhältnis zwischen Christus und der Kirche und weil die Eheleute selbst dem mystischen Leibe einverleibt und von diesem innerlich abhängig sind. Die Vulgata übersetzt: ego autem dico in Christo et in ecclesia; ungenau; denn *εἰς* bedeutet: mit Bezug auf, ganz wie Apg 2, 25: es sagt David mit Bezug auf ihn; so hier: ich aber sage es mit Beziehung auf Christus und die Kirche. *Εγώ* steht nicht im Gegensatz zu anderweitigen Deutungen, sondern im Gegensatz zu der angesichts des Wortlauts von Gn 2, 24 naheliegenden rein natürlichen Auffassung der Ehe; Paulus nennt sie ein großes Geheimnis mit Beziehung darauf, daß sie in ihrer Lebenseinheit ein Abbild der Gemeinschaft zwischen Christus und der Kirche ist. Die Vulgata übersetzt *μυστήριον* mit sacramentum; man kann indes auf Grund der vorliegenden Aussage des Apostels die Ehe nicht ohne weiteres als Sakrament definieren, nur indirekt kann man daraus auf den sakramentalen Charakter der Ehe einen Schluß machen: als Abbild der Vereinigung Christi mit der Kirche ist sie, wie jene, unzertrennlich oder unauflöslich, überaus gnadenvoll und heilig. Die geheimnisvolle Lebensverbindung zwischen Christus und der Kirche ist für letztere eine beständig fließende Quelle der Heiligkeit und übernatürlichen Fruchtbarkeit; wenn nun die Ehe ein Abbild davon ist, dann muß sie auch eine heilige und gnadenbringende Verbindung sein. Vgl. Tridentinum sess. XXIV, can. 1.

Unerwähnt darf nicht bleiben die Auslegung von V. 31 und 32 durch die Väter. Nach ihnen würde *ἀντὶ τούτου* in V. 31 auf V. 29 und 30 gehen: deswegen sc. weil wir Glieder des Leibes Christi sind, wird ein Mann seine Heimat verlassen und sich mit einem Weibe verbinden; wie aus V. 32 erhelle, sei unter *ἄνθρωπος* Christus, unter *ἡ ἑκκλησία* der Kirche zu verstehen; es werde demnach in V. 31 die Vereinigung Christi mit der Kirche allegorisch dargestellt = Christus wird Vater und Mutter verlassen, um sich mit seiner Braut, der Kirche, zu verbinden. So weit sind die Väter einig (Chrysostomus Hom. 20, p. 140; Theodoret p. 550 und Hieronymus p. 335); ebenso Theologen der Neuzeit, welche ihnen folgen; im einzelnen treten aber viele Differenzen hervor. Chrysostomus und Theodoret denken bei *καταλείψει* trotz des Futurum an den Akt der Menschwerdung, andere unter Betonung des Futurum an die Parusie = Christus wird einstmals bei der zweiten Ankunft den Himmel verlassen, um definitiv mit seiner Braut, der Kirche, die eheliche Verbindung einzugehen (Hochzeit des Lammes als Vollendung der ganzen Heilsökonomie). Ebenso herrscht Verschiedenheit in Auffassung der Worte Vater

und Mutter; nach den einen würden sie zusammen bedeuten die Heimat, den Himmel; nach Hieronymus ist der Vater = Gott, die Mutter = das himmlische Jerusalem; nach Augustin wäre die Mutter die jüdische Synagoge: Jesus Christus verließ die Synagoge und hing der Kirche an, die er sich aus allen Völkern sammelte (In Io. tr. 9, n. 10). Kurz zu reden: gesucht und gekünstelt ist die ganze Auslegung, und trotzdem auch in unsern Tagen Theologen von Ruf, wie Schanz (Sakramentenlehre 720), sie verteidigt haben, ist sie gänzlich aufzugeben; denn sie widerspricht der Tendenz des Apostels, welcher durch seine Worte in V. 32: ἐγὼ δὲ λέγω εἰς κτλ. selber zu verstehen gibt, daß er die Worte der Schrift in V. 31 in der eigentlichen Bedeutung nimmt, da er daneben die geheimnisvolle Beziehung der Worte betont, die Anwendung derselben auf das Verhältniß Christi zu seiner Kirche lehrt.

V. 33. πλὴν = doch sc. um zu der Hauptmahnung (V. 28) zurückzukommen, auch ihr sollt, wie ich schon oben gesagt, jeder einzelne sein Weib so lieben wie sich selbst, nach dem Vorbild der Liebe Christi zu seiner Kirche. Hier beachte man a) die Konstruktion: das Verbum richtet sich nach ἕκαστος statt nach οὐεῖς. b) οἱ καθ' ἕνα ἕκαστος (vgl. Winer 536 f) = ihr, die ihr Glieder der Kirche seid, sollt eure Weiber lieben; eigentlich jeder, Mann für Mann, soll lieben das ihm an die Seite gestellte Weib. Mit den Schlußworten des Verses wird noch einmal auf das Weib zurückgelenkt. Der Satz ist etwas unregelmäßig; man würde erwarten: ich will oder ich befehle, daß die Frau fürchte den Mann. Dafür steht bloß: ἵνα φοβῆται (oratio variata, vgl. Winer 295 und auch 537); der Betonung wegen ist ἡ γυνή vorangestellt: die Frau aber, fürchten soll sie den Mann. Damit nimmt der Apostel die V. 22—24 an die Frauen gerichtete Mahnung wieder auf und faßt in diesem letzten Vers die Gesamtparänese an die Eheleute kurz zusammen. φοβεῖσθαι fürchten; damit weist Paulus den Frauen keineswegs die Stellung von Sklavinnen zu; eine derartige Auffassung hat er doch bestimmt genug durch die an die Ehemänner gerichteten Worte ausgeschlossen. Er meint mit φοβεῖσθαι nichts anderes denn eine ehrfurchtsvolle Scheu vor der Würde und Stellung des Mannes als des Hauptes im ehelichen Gemeinschaftsleben.

2. Die Ermahnung an die Kinder und Eltern (6, 1—4).

Das Verhältniß von Eltern und Kindern ist samt jenem zwischen den Ehegatten von grundlegender Bedeutung für die Gesellschaft und die Kirche. Darum bringt der Apostel auch in Kürze¹ auf ersteres Verhältniß die Sprache.

¹ Chrysostomus: βραχεῖαν ποιεῖται τὴν παραίνεσιν, ὥστε οὐ δυναμένων τῶν παίδων μακροῦ παρακολουθεῖν λόγῳ (Hom. 21, p. 149).

V. 6, 1. Gehorsam gegen die Eltern prägt er den Kindern ein. τὰ τέκνα bezeichnet nicht das Kindesalter, sondern überhaupt das Abstammungsverhältnis. ἐν κυρίῳ zwar vielfach verdächtigt, aber nicht mit genügenden Gründen. An eine Entlehnung aus Kol 3, 20 ist von vornherein nicht zu denken, da ἐν κυρίῳ dann hinter δίκαιον angebracht wäre. Die Worte sind indes auch handschriftlich wohl beglaubigt. Zu verbinden sind sie nicht mit τοῖς γονεῦσιν, sondern mit ὑπακούετε; sie bestimmen den Beweggrund des kindlichen Gehorsams, und dieser erscheint als eine Pflicht, die aus dem Verhältnis der Kinder zu Christus heraus, aus ihrer Gemeinschaft mit ihm sich entwickeln soll und im Hinblick auf Christus und um seinetwillen fort und fort zu erfüllen ist. Wenn einige in ἐν κυρίῳ auch die Grenze des Gehorsams angedeutet finden, so hat der Apostel hierzu keinen Anlaß gegeben¹. Kol 3, 20 begründet er die Ermahnung zum Gehorsam durch die Worte: τοῦτο εὐάρεστόν ἐστιν ἐν κυρίῳ, hier mit τοῦτο δίκαιον; ein Unterschied zwischen beiden Ausdrucksweisen liegt nicht vor; denn auch durch δίκαιον wird der Gehorsam der Kinder als dem Willen Gottes entsprechend bezeichnet. Ganz zutreffend erklärt Theodoret δίκαιον also: τουτέστι κατὰ τὸν τοῦ θεοῦ νόμον. Ähnlich Chrysostomus: ὑπακούετε . . . ἐν κυρίῳ, τουτέστι κατὰ κύριον. ὁ θεός, φησίν, οὕτω προσέταξεν (Hom. 21, p. 149).

V. 2. Das den Willen Gottes ausdrückende Gebot führt der Apostel nunmehr an nach Ex 20, 12; vgl. Dt 5, 16: ehre deinen Vater und deine Mutter; τιμᾶν bezeichnet wertschätzen, achten, Ehrfurcht erzeigen in Wort und Tat (vgl. 1 Petr 2, 17). Durch den Satz ἥτις ἐστίν . . . macht er das Gebot, Vater und Mutter zu ehren, eindringlicher, indem er es das erste in eine Verheißung gefaßte nennt. ἥτις wie gewöhnlich = utpote quae = das ja. πρώτη steht weder im Sinn von μία = das einzige sc. unter den zehn Geboten, noch im Sinn: ein erstes dem Werte nach = ein erstklassiges Gebot, ein Erstgebot, mit Verheißung ausgestattet, vielmehr sagt Paulus: das Gebot „ehre Vater und Mutter“ ist das erste in Verheißung oder im Punkte der Verheißung das erste. Schon Chrysostomus hat dies ganz richtig gesehen, da er schreibt: οὐ τῇ τάξει εἶπεν αὐτὴν πρώτην, ἀλλὰ τῇ ἐπαγγελίᾳ (Hom. 21, p. 149). Der Apostel reflektiert hierbei

¹ So schon Chrysostomus, der schreibt: ἐν κυρίῳ τουτέστι ἐν οἷς ἂν μὴ προσκρούσῃς θεῷ· ὡς ἐὰν Ἑλλήν ἢ ἡ αἰρετικός, οὐκέτι πείθεσθαι δεῖ· οὐ γὰρ ἐστὶν ἐν κυρίῳ τὸ πρᾶγμα (Hom. 21, p. 149). Ähnlich Thomas: dicit in domino, quia non est obediendum parentibus nec alicui in his quae sunt contra deum (I. 1 ad c. 6, p. 336 f).

darauf, daß die drei vorhergehenden Gebote keine Verheißung haben. Allerdings ist auch bei dem der Zahl nach ersten Gebote eine Verheißung ausgesprochen (Ex 20, 6); allein diese Verheißung bezieht sich auf alle Gebote.

V. 3. Der hier folgende Satz der Schrift greift über den zwischen-eingefügten Relativsatz hinweg: ehre Vater und Mutter, damit es dir wohl gehe. Diese Worte sind aus Ex 20, 12 genommen, doch ersetzt der Apostel das dortige *γένη* vor *μακροχρόνιος* durch *ἔσῃ*; letzteres fassen einzelne Erklärer (vgl. Winer 271) nicht als von *ἔνα* abhängig, sondern als direkte Fortsetzung der Rede auf; indes wohl nicht mit Recht, da *ἔνα* mit Indikativ Futuri wirklich wiederholt vorkommt (1 Kor 9, 18. 1 Petr 3, 1. Offb 22, 14); es liegt sonach eine Constructio variata vor, *ἔνα* zuerst mit dem Konjunktiv, dann mit dem Indikativ. Außerdem hat Paulus die nähere Bestimmung „des Landes, das der Herr dein Gott dir gibt“ (Ex 20, 12), weggelassen; darin liegt die spezifisch jüdisch-nationale Färbung; diese streift er ab. Es handelt sich hier für ihn seinen größtenteils heidenchristlichen Lesern gegenüber nur um Hervorhebung des bleibenden Inhalts der göttlichen Verheißung, und diese lautet auf Wohlergehen und langes Leben auf Erden. Als höchst einseitig erscheint die Auslegung, welche man häufig diesen Worten gibt, daß nämlich im Christentum zeitliche Wohlfahrt wohl sozusagen nebenbei als Lohn für gewissenhafte Erfüllung des vierten Gebotes und der Frömmigkeit betrachtet werden dürfe, daß aber die Vergeltung hierfür nur das Leben in der Gnade und in seliger Ewigkeit, im wahren Land Kanaan, im Himmel, sei. Durch den Dekalog werden die diesem Leben angehörigen Grundverhältnisse sanktioniert, durch das vierte Gebot speziell die Verhältnisse des Familienlebens; wenn nun durch eine im Geist des Christentums geläuterte Erfüllung dieser Gebote die bezüglichen Naturverhältnisse geheiligt werden, warum sollte dann solche Pflichttreue nicht auch im Christentum vor allem und hauptsächlich Heil und Segen für das zeitliche Leben herbeiführen? Ist es ja doch eine Erfahrungstatsache, daß umgekehrt die Sünde in den gemeinten Beziehungen, wie Unmäßigkeit, Unzucht, Unwahrhaftigkeit, diese Verletzung der Naturgrundgesetze, ihre Strafe schon in dieser Welt findet. Außerdem ist es gerade von Paulus bestimmt ausgesprochen, daß Gottseligkeit auch für das irdische Leben von Nutzen sei (1 Tim 4, 8). Darum ist hier die von ihm den christlichen Kindern für die getreue Beobachtung des vierten Gebotes gestellte Verheißung nach dem klaren Wortsinn dahin zu verstehen, daß leibliches Wohlergehen, Gottes reicher Segen bei Geschäft und Arbeit, sowie Verlängerung des Lebens

ihnen zum Lohn ihrer Pietät zu teil werde¹. Man wende nicht ein, daß es doch auch manchen gehorsamen Kindern auf Erden übel geht und sie in frühem Alter sterben, bei ungehorsamen, gottlosen hingegen eine lange Lebensdauer bemerkt werde. Eine derartige Regel kann eine Ausnahme erleiden durch Rücksicht auf höhere Zwecke, namentlich auf das Seelenheil der Betreffenden und auf den ewigen Beruf. Hierüber spricht sich Thomas aus: *multi devoti parentibus cito moriuntur; sciendum est, quod haec temporalia non sunt bona absolute, nisi in quantum ordinata ad spiritualia; at ideo in tantum homini bona in quantum per ea iuvatur ad spiritualia*. Unde fortuna non est dicenda bona, si est impediens a virtute; et ideo longitudo vitae in tantum est bona, in quantum ad servitia dei est ordinata. Thomas verweist dann noch auf Weish 4, 11 (l. 1 ad c. 6, p. 336).

V. 4. Der Aufforderung an die Kinder tritt die an die Väter zur Seite; beide sind verbunden durch *καί*, zuerst in negativer, dann in positiver Form, zuerst die Aufforderung, die Väter sollen die Kinder nicht durch Härte, Leidenschaftlichkeit, ungebührliche Strenge zum Zorn reizen; die Folge würde sein, daß sie entweder gegen die Eltern sich auflehnen oder unter dem Drucke der fortwährend rohen Behandlung den Mut verlieren und so zu Heuchlern heranwachsen. Die Parallelstelle Kol 3, 21 lautet: *μὴ ἐρεθίζετε, ἵνα μὴ ἀθυμῶσιν*. Der Zusammenhang mit der Aufforderung an die Kinder zur Ehrfurcht gegen die Eltern ist leicht erkennbar: durch rohe und unbarmherzige Behandlung würden die Eltern selbst die letzte Wurzel der Ehrfurcht aus den Herzen der Kinder reißen und dadurch Anlaß für letztere werden, den Eltern entweder Verachtung zu erzeigen oder dem Kleinmut und der Verzweiflung anheimzufallen. *ἐκτρέφετε* bestimmt die positive Seite; die Auferziehung soll statthaben in Zucht (Unterweisung und Züchtigung) und Vermahnung (durch Worte, Rüge) des Herrn. *κυρίου* = Zucht und Ermahnung, wie der Herr sie angeordnet, wie sie seinem Willen gemäß sind. Zu *νοῦθεσία* = Zurechtsetzung des *νοῦς* = des Denkens und Wollens der Kinder durch eindringliche Vermahnung und Rüge vgl. Tit 3, 10 und 1 Kor 10, 11. Es braucht kaum bemerkt zu werden, daß Ermahnung und Zurechtweisung nur fruchten, wenn das Beispiel der Eltern, das gute Vorbild zugleich „zieht“. Worte allein tun es nicht, das Leben der Eltern muß den Kindern als

¹ Eigentümlich Chrysostomus, die Verheißung des langen Lebens entspreche am besten dem Jugendalter der Angeredeten: *οὐδὲ περὶ βασιλείας τι διαλέγεται· οὐ γὰρ ἐστὶ τῆς ἡλικίας ἐκείνης ταῦτα ἀκούειν· ἀλλ' ἡ μάλιστα ψυχὴ νηπιῶδης ἀκοῦσαι ποθεῖ, ταῦτά φησιν, ὅτι μακροχρόνιος ἔσται* (Hom. 21, p. 149).

ὁπογραμμός (1 Petr 2, 21) vor Augen gemalt sein, damit in ihrer Seele „Ahnungen sittlicher Größe und edler Lebensweisheit aufsteigen“ (Keller 112).

Chrysostomus führt zu den Worten Pauli ἐκτρέφετε αὐτὰ ἐν παιδείᾳ καὶ νοουθεσίᾳ die Notwendigkeit vor Augen, die Kinder, vor allem die Söhne, zu fleißigem Lesen und Studium der heiligen Schriften zu ermahnen. Er nennt hauptsächlich zwei Gründe hierfür: einmal den Unverstand des jugendlichen Alters, sodann den vielfach nachteiligen Einfluß auf die jugendlichen Herzen seitens der Profanliteratur, wie des Homer, wo die Helden mit ihren Leidenschaften vorgeführt werden; da gilt es ihnen, in der Heiligen Schrift ein anderes Musterbild zur Nachahmung vorzulegen. Nichts ist verkehrter als zu glauben, das Studium der heiligen Bücher eigne sich bloß für künftige Mönche. Diese sind den Stürmen und Gefahren des Lebens weniger ausgesetzt als der in der Welt Lebende: ὁ μονάζων καθάπερ εἰς λιμένα ἐστὶν ἀκύμαντον, βίον ἀπράγμονα ζῶν καὶ πάσης ἀπηλλαγμένον καταιγίδος (ab omni procella liberum). ὁ δὲ κοσμικὸς διαπαντὸς πελάγος ἐστὶ καὶ θαλαττεύει ἐν μέσῳ πελάγει πολλὰς τρικυμίας μαχόμενος. Κἂν αὐτὸς μὴ δέηται, ἀλλὰ παρσκευασμένον εἶναι δεῖ, ὥστε τὰς ἐτέρων ἐμφοράξαι γλῶττας (ut aliorum linguas obstruat; Hom. 21, p. 150—152).

3. Die Ermahnung an die Sklaven und Herren (6, 5—9).

Ganz im Sinn und Geist Jesu Christi, der während seiner irdischen Wirksamkeit auch den Schein vermied, als wolle er durch Eingreifen in die tatsächlich bestehenden politischen und sozialen Verhältnisse sich ein irdisches Reich schaffen bzw. dem damals bestehenden entgegensetzen und so gleichsam die äußere Gestalt der Welt plötzlich ändern, haben die Apostel, voran die beiden Fürsten derselben, Petrus (1 Petr 2, 18 ff) und Paulus (vgl. 1 Kor 7, 21; Kol 3, 22; 1 Tim 6, 1), sich wohl gehütet, sofort eine Aufhebung oder äußere Umgestaltung der allerdings aus Egoismus, Unrecht und Gewalttat entstandenen, aber damals zu Recht bestehenden, einen Hauptfaktor der gesellschaftlichen Ordnung bildenden Sklaverei anzustreben; ihr Bemühen war zunächst darauf gerichtet, die Sklaven selbst geistig und sittlich zu heben, die Herren aber zu Milde und Menschenfreundlichkeit zu veranlassen, das innerste Wesen der Sklaverei umzuwandeln und so allmählich das ganze der Menschheit unwürdige Institut zu beseitigen. Die Sklaven wurden daher angehalten, in ihrem Stande, in ihrer abhängigen dienstbaren Stellung zu verbleiben und dem Herrn Gehorsam zu leisten, und zwar, wie der Apostel sagt, mit Furcht und Zittern, oder wie Petrus (1, 2, 18) sagt, „in aller Furcht“. Beide Apostel legen den Sklaven den Gedanken nahe: Gott hat euch in das Dienst- und Abhängigkeitsverhältnis versetzt; er will, daß ihr in dieser Stellung das Heil in Christo erlanget, und Christo, dem er das Gericht übertragen, müßt ihr einst Rechenschaft geben. Im Bewußtsein also, daß es gilt, Gottes Willen zu erfüllen, im Bewußtsein der strengen Verantwortung soll das

Gefühl der Furcht, welche im letzten Grunde Gottesfurcht ist, euch stets bei eurem Tun und Lassen beseelen. Besondern Nachdruck legt sodann der Apostel darauf, den Sklaven, die dem Geist des Christentums entspringende Auffassung ihrer Stellung beizubringen; er sagt ihnen: das Abhängigkeitsverhältnis erstreckt sich nur auf die zeitliche, irdisch menschliche Lebensstellung (*κατὰ σάρκα*), die höhere geistig-sittliche wird dadurch nicht berührt; nach dieser Seite gehören die Sklaven nur Christo dem Herrn an als durch Christi Blut erkaufte (1 Kor 7, 23. 1 Petr 1, 18); das Verhältnis zu Christus müsse in ihrer Lebensanschauung und in ihrem gesamten Tun maßgebend sein; ihrer Gesinnung und der ganzen Richtung ihres Willens nach sollen sie Christo dienen, in der Person des irdisch-menschlichen Herrn Christo sich unterwürfig zeigen. Wenn sie aber ihre Stellung so auffassen, so ist das einzige Motiv ihrer Dienstleistung die Liebe zu Christus; jedes bloß auf das Auge des menschlichen Herrn gerichtete Arbeiten, um durch den falschen Schein von Fleiß und Treue dessen Aufmerksamkeit zu erregen und Beifall zu erhaschen, ist ausgeschlossen; es ist ein Dienen in Einfalt des Herzens und von Herzen.

V. 5. οἱ δοῦλοι = ihr Sklaven. τοῖς κυρίοις κατὰ σάρκα gehört eng zusammen = denen, die Herren sind dem Fleische nach = in bloß menschlicher Beziehung eure Herren sind = in Ansehung der irdisch-menschlichen Verhältnisse, nach der äußeren zeitlichen Lebensstellung; oppositum κύριος κατὰ πνεῦμα; das ist Jesus Christus. Der Apostel verlangt nun von den Sklaven Gehorsam gegen die menschlichen Herren, und zwar pünktlichen; er schreibt: Gehorchet mit Furcht und Zittern. Gemeint ist nicht Furcht vor den Herren, sondern ängstliche Sorge und Scheu, irgendwie den Willen der Herren, dieser Stellvertreter Gottes, zu verfehlen; die Herren sind ja Stellvertreter Gottes, der ihnen Macht und Gewalt übertragen hat. „In Einfalt des Herzens“ sollen sie den Gehorsam leisten d. h. so, daß äußere Handlung und innere Gesinnung übereinstimmt, gutwillig und ohne Nebenabsichten, ὡς τῷ Χριστῷ = indem ihr davon ausgeht, daß ihr den Gehorsam Christo leistet; beachte die abermalige glückliche Verwendung von ὡς.

In V. 6 bestimmt der Apostel näher die Worte ἐν ἀπλότῳ . . . : indem ihr eure Aufgabe nicht erfüllet in augendienerischer Weise als Leute, welche auf Menschenbeifall bedacht sind, sondern als Knechte Christi. Das nur noch Kol 3, 22 vorkommende ὀφθαλμοδολεῖα schildert vortrefflich die Armseligkeit des Dienstes, durch welchen nur den Augen des Herrn gedient wird, wobei man lediglich den Schein

der Treue zu erwecken sucht, dagegen, wenn der Herr den Rücken kehrt, anders handelt. Theodoret: ὀφθαλμοδουλείαν καλεῖ τὴν οὐκ ἐξ εἰλικρινοῦς καρδίας προσφερομένην θεραπείαν, ἀλλὰ τῷ σχήματι χρωσμένην (p. 552). Die Worte ποιῶντες τὸ θέλημα κτλ. darf man nicht mit ὡς δοῦλοι Χριστοῦ zusammennehmen = als Knechte Christi tuend den Willen Gottes, muß sie vielmehr als selbständigen Beisatz fassen: indem ihr den Willen Gottes von Herzen tuet; μετ' εὐνοίας wird man am besten mit dem folgenden δουλεύοντες verbinden = den Dienst verrichtend mit willigem Sinne, ohne Widerspruch und ohne Widerwillen, gern und freudig. Es folgt mit ὡς κυρίῳ eine weitere Bestimmung: im Blicke auf Christus, oder indem ihr stets denket: der Dienst gilt dem Herrn, nicht Menschen. Die Sklaven erscheinen zwar als Menschendiener mit Rücksicht auf ihre äußere Lage, aber in Wahrheit dienen sie Gott und Christo. Zum Ausdruck δουλεύειν vgl. Röm 16, 18¹.

V. 8. Es folgt noch eine Ermutigung: wie immer im einzelnen die Lage sei, ob Gehorsam, Treue, Fleiß, Hingebung Anerkennung finden oder nicht, aufrechterhalten muß die christlichen Sklaven der Gedanke an den Lohn, welchen ihnen der Herr einst geben wird. Die Wendung ist etwas eigentümlich: der Sklave soll bedenken, daß er, wenn er etwas Gutes tut, obgleich die menschlichen Herren es ihm nicht danken, doch es von dem Herrn davontragen wird in der Form eines Lohnes². Auf den Tod folgt das Gericht (Hebr 9, 27), in welchem jeder durch den Urteilspruch Christi die seiner Betätigung auf Erden entsprechende Vergeltung empfängt; vgl. 2 Kor 5, 10; Röm 2, 5 ff; Tit 2, 13.

Mit V. 9 wendet sich die Ermahnung an die Herren; dieselbe lautet kurz dahin: Herren und Sklaven haben denselben Herrn, der im Himmel ist; es ist der verklarte Christus, der zugleich Richter sein wird, und zwar ein durchaus unparteiischer, so daß er nicht etwa den äußeren Standescharakter, sondern nur den innern Wert der Personen und ihr Verhältnis zum göttlichen Willen berücksichtigen, sonach die harte, dem Geist des Christentums widersprechende Be-

¹ Chrysostomus bemerkt: ἀπὸ προθυμίας, μὴ ἀπὸ ἀνάγκης, ἀπὸ προαιρέσεως, μὴ ἀπὸ βίας. ἂν οὕτω δουλεύσῃς, οὐκ εἶ δοῦλος, ἂν ἐκ προαιρέσεως, ἂν μετ' εὐνοίας, ἂν διὰ τὸν Χριστόν. Der Bischof will sagen: der Sklave soll den Gehorsam als freie Tat seines Willens üben: dann hat seine Arbeit selbständigen inneren Wert unabhängig vom Urteil derer, welchen er dient (Hom. 22, p. 156).

² Theodoret: ἔδειξε τῷ παρόντι βίῳ περιωρισμένην τὴν δουλείαν καὶ δεσποτείαν, μετὰ δέ γε τὴν ἐντεῦθεν ἐπιδημίαν οὐκ ἔτι δουλείας καὶ δεσποτείας, ἀλλ' ἀρετῆς καὶ καχίας ἐσομένην διαφορὰν (p. 552).

handlung der Sklaven an den Herren ebenso bestrafen wird als ein von den letzteren an den Herren verübtes Unrecht. Als praktische Konsequenz aus solcher Anschauung, welche die Herren beherrschen muß, ergibt sich ein von jeder Roheit, Grausamkeit und Härte freies, durch Gutwilligkeit, durch den Gedanken an Jesus Christus geregeltes mildes Verfahren. Zu der Ermahnung vgl. Kol 4, 1. Man beachte a) τὴν ἀπειλὴν ἀνιέντες = die Drohung, das bekannte von den meisten Herren den Sklaven gegenüber zur Anwendung gebrachte Drohen (τὴν) ausschaltend; darin trat die ganze Mißachtung der Sklaven, die Lieblosigkeit und Härte gegen dieselben als mancipia zu Tage, und das Resultat der rohen Behandlung war auf seiten der letzteren eine Erfüllung der Arbeit lediglich aus Furcht vor Strafe. Eigentümlich ist die Übersetzung der Vulgata: remittentes minas: nachlassend die Drohungen oder angedrohten Strafen sc. nach Fehltritten. Richtiger Theodoret: χρηστότητί φησι καὶ ἡμερότητι κεχρησθαι πρὸς αὐτούς (p. 552), was in positiver Form den Ausdruck des Apostels erklärt. Chrysostomus hält bei der Erläuterung die negative Fassung fest: μὴ φορτικοί, φησί, μηδὲ ἐπαχθεῖς γίνεσθε = non importuni et graves estote (Hom. 22, p. 157). Der Apostel trifft mit dieser Mahnung geradezu den Kern der „alten Pädagogik“ den Sklaven gegenüber; gleich störrischen Tieren suchte man sie durch Gewalt und Härte, durch Androhung der empfindlichsten Strafen, mit der Rute, Peitsche etc. im Zaume zu halten; Paulus erklärt die Befolgung dieser Methode als durchaus verfehlt; vgl. Lv 25, 43: bedränge ihn nicht mit Gewalt; Tacitus, Annal. 14, 44: conluviem istam non nisi metu coercueris; vgl. Seneca, Epist. 47. Welche Behandlung Paulus wünscht, zeigt er durch die weitere positive Bestimmung: τὰ αὐτὰ ποιεῖτε πρὸς αὐτούς. Was meint er? Nach einigen nimmt er damit ἀγαθόν in V. 8 wieder auf; daran ist indes gar nicht zu denken; ebensowenig nach dem Vorgang des Chrysostomus daran, daß Paulus den Herren ein Verhalten gegen die Sklaven zur Pflicht mache, welches dem der Sklaven gegen die Herren entspricht; die Sklaven aber δουλεύουσι, sonach sollen auch die Herren δουλεύειν¹; vielmehr sagt der Apostel den Herren: tuet dasselbe, d. h. richtet euer Verhalten gegen die Sklaven so ein, daß alles, was ihr tuet, mit εὐνοία geschieht d. h. mit Freundlichkeit, Gutwilligkeit, wie die Sklaven ihrerseits εὐνοία gegen die Herren d. h. Willigkeit erzeigen sollen². Zur Verstärkung

¹ Chrysostomus: τὰ αὐτὰ ποῖα; μετ' εὐνοίας δουλεύετε . . . δουλεύει γὰρ καὶ ὁ δεσπότης (Hom. 22, p. 157).

² Hieronymus (Kommentar 542): cum fidelitate sive benevolentia in servos, quia εὐνοία utrumque sonare potest.

der Paränese dient die Erinnerung daran, daß der Herr im Himmel = der erhöhte Christus, alles sieht und hört und daß weder Herren noch Sklaven der Verantwortung diesem Herrn gegenüber sich entziehen können; er hält ja einst das Gericht ab, und dabei richtet er sein Urteil nicht ein nach dem Stand und dem äußeren Ansehen, sondern lediglich nach dem Tun eines jeden einzelnen (Kol 3, 25); er wird jedem vergelten nach seinen Werken. Es braucht hier kaum bemerkt zu werden, daß das Wesen der antiken Sklaverei von Grund aus geändert, ja beseitigt war in dem Augenblick, wo die Worte des Paulus und der übrigen Apostel und Missionäre Beachtung und Befolgung fanden, und es ist die Spitze des Unverständes, zu behaupten, das junge Christentum habe an dem Institut der Sklaverei nicht nur nichts geändert, sondern sogar eine Befestigung des unseligen Verhältnisses verschuldet; tatsächlich hat es die Sklaverei abgeschafft, indem es jede menschenunwürdige, grausame, entehrende Behandlung verpönte, und wenn auch die äußere Institution zunächst blieb, so wurden doch die Härten durch christliche Liebe gemildert.

Ephräm macht hier die auffallende Bemerkung, der Apostel habe die Ermahnungen über das eheliche und häusliche Leben in apologetischer Tendenz angebracht, weil er in dieser Richtung seitens der Juden, aber auch seitens mancher Heiden, vielleicht sogar seitens der Ephesier Angriffe zu erdulden hatte (p. 154). Man wird unter Berücksichtigung des Zwecks und der Bestimmung unseres Briefes die Ansicht nicht billigen können; nur dies darf angenommen werden, daß gegen das Christentum immer wieder Vorwürfe erhoben wurden wegen seiner Stellung in der Frauen- und Sklavenfrage, nicht als ob es einer unberechtigten Emanzipation das Wort redete, aber die Freiheit bzw. die ganz namhafte Erleichterung, welche es den beiden Menschenklassen brachte, artete leicht aus und wurde mißbraucht, was dann allerdings der christlichen Sache schadete, da man namentlich heidnischerseits ohnehin nur schwer mit den bezüglichlichen christlichen Anschauungen sich befreunden konnte. Daher sahen sich die Vertreter des Christentums immer wieder veranlaßt, den genannten Klassen ihre Pflichten einzuprägen und vor jeder Ausschreitung zu warnen.

§ 13.

Schlußermahnung zum sittlichen Kampf und namentlich auch zum Gebet.

6, 10—20.

10. Fernerhin (des Weiteren) lasset euch stark machen im Herrn und in der Kraft seiner Stärke. 11. Ziehet an die Waffenrüstung Gottes, daß ihr standzuhalten vermöget gegen die Arglisten des Teufels. 12. Denn nicht ist uns der Kampf gegen Fleisch und Blut, sondern gegen die Herrschaften, gegen die Gewalten, gegen die Weltherrscher dieser Finsternis, gegen die Geisterwesen der Bosheit in der Himmels-

welt. 13. Darum nehmet an euch die Waffengewalt Gottes, damit ihr Widerstand leisten könntet am bösen Tage, und nachdem ihr alles ausgerichtet, das Feld zu behaupten im stande seid. 14. So stehet denn da, gegürtet an euern Lenden mit Wahrheit und angetan mit dem Panzer der Gerechtigkeit, 15. beschuht an den Füßen mit der Bereitwilligkeit des Evangeliums des Friedens, 16. zu allem hin aufnehmend den Schild des Glaubens, mit welchem ihr alle feurigen Geschosse des Bösen werdet auslöschen können. 17. Und ergreift den Helm des Heiles und das Schwert des Geistes, welches ist das Wort Gottes, 18. mit allem Anrufen und Flehen betend jederzeit im Geiste und dazu wachend in allem Ausharren und Bitten für alle Heiligen 19. und für mich, damit mir das rechte Wort gegeben werde beim Auf tun meines Mundes, um in Freimütigkeit kundzutun das Geheimnis des Evangeliums, 20. für welches ich Botenamt übe in Fesseln, damit ich in ihm mich freimütig erweise, so wie ich reden muß.

Auf die speziellen Ermahnungen läßt der Apostel in diesem letzten Abschnitt wieder eine allgemeine d. h. alle Gläubigen gleichmäßig angehende Ermahnung folgen, indem er dieselben aufmuntert zum energischen Kampfe gegen die inneren und äußeren Feinde des Heils; dabei erinnert er sie aber vor allem daran, daß sie diesen Kampf nicht aus eigener Stärke und Kraft siegreich zu kämpfen im stande sind, sondern nur, wenn sie die Waffenrüstung Gottes anlegen, die Kraft Gottes in der Schwachheit ihrer Natur mächtig werden lassen; wenn sie im Bewußtsein, daß der Lebensstrom der Gnade sich fortwährend von Gott her in die Gläubigen ergießen muß, immerdar im Gebete beharren, so wird Gott ihnen seine Hilfe nicht versagen; schließlich bittet Paulus die christlichen Leser, auch seiner, des Apostels zu gedenken, damit er seinen Beruf als Bote des Evangeliums mit Freimut und freudiger Zuversicht erfülle.

V. 10. Die Lesart schwankt hier zwischen τοῦ λοιποῦ und τὸ λοιπόν. Letzteres bietet die große Mehrzahl der Handschriften, auch Chrysostomus, Theodoret, und es scheint sich um so mehr zu empfehlen, als es bei Paulus nicht selten vorkommt und zwar als Übergangsformel, dann von ihm gerne gebraucht, wenn er die Rede abbricht, bzw. zum Schluß übergeht = was weiter noch zu sagen ist, wäre dies; man vergleiche 1 Thess 4, 1; 2 Thess 3, 1; 2 Kor 13, 11 und besonders Phil 3, 1; indes macht eine Vergleichung mit letzterer Stelle sehr wahrscheinlich, daß es hier von dort herübergenommen ist, wie auch das vielfach stehende ἀδελφοί, fratres (Vulgata), aus Phil hierher gekommen sein dürfte. Danach wird das von s B H bezeugte τοῦ λοιποῦ den Vorzug verdienen; dasselbe findet sich auch Gal 6, 17 und bedeutet: künftighin, für die Folgezeit; der Apostel

will dann den Gedanken ausdrücken: zwar habe ich im Bisherigen eine ganze Reihe von Pflichten euch dargelegt; indes ist trotz des Bewußtseins eigener Ohnmacht kein Grund zur Mutlosigkeit vorhanden angesichts des göttlichen Gnadenbeistandes, dessen ihr in Zukunft wie bisher euch versichern könnt: eine allerdings etwas gesuchte und künstliche Erklärung; vielleicht empfiehlt es sich, τοῦ λοιποῦ nicht im zeitlichen, sondern im logischen Sinne zu nehmen: des Weiteren oder schließlich. ἐνδυναμοῦσθε¹ nicht medial, sondern passivisch; gleichwohl aber nicht mit „werdet stark“, sondern „lasset euch stark machen“ zu übersetzen, wie ja nicht selten Passiva durch lassen, sinere, pati, gegeben werden können; nur diese Übersetzung und Erklärung entspricht der paulinischen Auffassung von dem Verhältnis der göttlichen Gnade zur menschlichen Willenstätigkeit, welche letztere nach ihm von dem Gnadenwillen Gottes abhängig ist = lasset euch stark machen im Herrn d. h. (καί explikativ) in der Kraft seiner Stärke (zu dem Ausdruck vgl. 1, 19) = aus der Gemeinschaft mit Christus schöpft Kraft, als in Christo Lebende, mit ihm aufs engste Verbundene lasset die in ihm, dem Haupte, wohnende Gotteskraft in ganzer Fülle auf euch überströmen und in euch ihre volle Wirksamkeit entfalten. Wenn der Apostel solche Ermahnung ausspricht, so legt er damit indirekt die andere, prinzipiale, ihnen nahe: seid demütig, seid stets euch bewußt der Unzulänglichkeit eurer Kräfte; je lebendiger das Bewußtsein ist, daß ihr aus euch selber nichts vermöget, desto größer wird das Verlangen sein, die Kraft der Stärke sc. Christi an euch zu erfahren und euer schwaches Vermögen zu kräftigen durch Zuführung von Kraft aus dem stets strömenden Lebensquell.

V. 11. Gedankenzusammenhang: der Christ hat eine große Aufgabe zu erfüllen und eine schwere Lebensprobe zu bestehen im Ringen um den Sieg im sittlichen Kampfe; allerdings steht in diesem Kampf ihm Christus der Herr mit seiner Kraft bei, und so kann er mit einer gewissen Zuversicht in den Kampf eintreten (vergleiche den ganz ähnlichen Gedanken 1 Jo 4, 4: μελίζων ἐστὶν ὁ ἐν ὑμῖν ἢ ὁ ἐν τῷ κόσμῳ); aber er darf sich nicht tollkühn auf den mächtigen

¹ Das Verbum, spezifisch paulinisch (Röm 4, 20; Phil 4, 13; 1 Tim 1, 12; 2 Tim 2, 1), bedeutet: stark machen, kräftigen; im Passiv: kräftig werden, am meisten berührt sich unsere Stelle mit 2 Tim 2, 1 (s. Kommentar dazu 171) = sucht in dem Herrn Kräftigung eures Vermögens und Könnens zu gewinnen. Theodoret wenig glücklich: πᾶσαν δειλίαν ἀπώσασθε τῇ τοῦ θεοῦ δυνάμει φρουρούμενοι (p. 552); ebenso Chrysostomus: werfet alle Sorge auf den Herrn in der Hoffnung auf seine Hilfe; er wird alles leicht machen (Hom. 22, p. 158).

Bundesgenossen verlassen, sondern muß selbst energisch Hand anlegen, die ihm von Gott gegebenen Waffen gebrauchen, um mit Überwindung aller Widerstände und Hindernisse den Sieg zu gewinnen. ἐνδύσασθε: der Apostel liebt es, den Gläubigen und namentlich auch sich selbst unter dem Bilde eines Kämpfers darzustellen (2 Kor 10, 4 ff; 1 Tim 1, 19; 6, 12; 2 Tim 4, 7); er hat zuerst besonders die vom Kriegsdienste hergenommenen bildlichen Ausdrücke zur Beschreibung des Christenstandes überhaupt und speziell auch der Stellung und Aufgabe der berufsmäßigen Hirten und Diener der Kirche gebraucht: alle Christen sind Soldaten, welche im Dienste Gottes gegen Sünde, Welt und Teufel zu kämpfen haben; der Widersacher oder Feind derselben κατ' ἐξοχήν ist der Satan; derselbe ist stark bewaffnet (Lk 11, 21); in seinem Dienst stehen die Dämonen. Der Teufel führt einen versteckten Kampf gegen uns und wendet alle möglichen Kunstgriffe an (μεθοδείας vgl. 4, 14)¹. Um gegen diesen Feind standzuhalten und den Kampf erfolgreich führen zu können, muß der Christ die Ganzrüstung oder volle Waffenrüstung, die Waffen zum Angriff und zur Verteidigung anziehen, πανοπλία gibt die Vulgata mit dem allgemeinen armatura wieder; Lk 11, 22 korrekter mit universa arma = Schutz- und Trutzwaffen². τοῦ θεοῦ Genetivus auctoris = Rüstung, welche Gott verleiht; das Verbum ἐνδύσασθε wählt der Apostel, um durch diesen bildlichen Ausdruck (Anziehen der Kleidungsstücke) die Mittätigkeit der Gläubigen anzudeuten. στήναι = stehen, feststehen, nicht unterliegen.

V. 12 bringt die Begründung der Aufforderung von V. 11: denn der Kampf der Christen geht gegen geistige an Kraft und Macht alles Irdische weit überragende Mächte. Beachte hiebei a) ἡ πάλη = der in Rede stehende uns Christen als Aufgabe gestellte Kampf (eigentlich Ringkampf, lucta) geht nicht gegen schwache Menschen, sondern gegen höhere Mächte. b) αἷμα καὶ σάρξ; die gewöhnliche Stellung ist σὰρξ καὶ αἷμα (Gal 1, 16. 1 Kor 15, 50. Mt 16, 17); gemeint ist damit nicht etwa die eigene sündhafte Begierlichkeit; denn dagegen hat jeder Mensch zu kämpfen; außerdem würde dann der Apostel nur πρὸς τὴν σάρκα geschrieben haben;

¹ Chrysostomus: τί ἐστὶ μεθοδεία; μεθοδεῦσαι ἐστὶ τὸ ἀπατῆσαι καὶ διὰ μηχανῆς εἰλεῖν, ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν τεχνῶν γίνεται καὶ ἐν ἔργοις καὶ ἐν παλαίσμασι ἐπὶ τῶν παραγόντων ἡμᾶς (Hom. 22, p. 158). Theodoret: μεθοδείας τὰς μηχανὰς ἐκάλεσε· πολλάκις γὰρ καὶ διὰ τῆς ἀρετῆς εἰδῶν κατασκευάζει κακίαν· καὶ ἔστιν ὅτε καὶ τῇ νηστείᾳ καὶ τῇ προσευχῇ καὶ τῇ τῶν θεομένων ἐπιμελείᾳ τὴν κενὴν ἀναμίγνυνσι δόξαν, καὶ μέντοι καὶ τῇ σωφροσύνῃ τοῦ τύφου τὸν μῶμον ἐντίθησαν (p. 552).

² Ambrosiaster: accipite universitatem armorum (p. 401).

weiterhin würde jene von manchen Exegeten angenommene Bedeutung den Gegensatz voraussetzen: Feinde außer uns; hier aber ist der Gegensatz: übermenschliche, überirdische Wesen = teuflische Gewalten; c) trotz der durch den Zusammenhang geforderten Auffassung von *αἵμα* und *σάρξ* im Sinne von menschlichen Persönlichkeiten ist das *οὐκ* — *ἀλλὰ* nicht abzuschwächen zu einem *non tam quam*¹, indem man etwa sagt: wir haben doch auch teilweise und vielfach gegen Menschen zu kämpfen, welche uns Anlaß zu Versuchungen werden: die Menschen, soweit sie uns Gefahren bereiten, z. B. Irr- oder Falschlehrer, sind als Werkzeuge des Teufels zu betrachten (vgl. 1 Jo 4, 1 ff; Gal 3, 1), so daß der Kampf gegen sie tatsächlich gegen den Satan, nicht gegen Menschen als solche geht. Es spricht sonach der Apostel durch den absoluten Gegensatz in aller Schärfe aus: unser Kampf gilt bloß den bösen Geistern; d) *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* müssen hier angesichts des Zusammenhangs anders erklärt werden als 1, 21 und 3, 10, nämlich als verschiedene Ordnungen böser Engel oder Dämonen². Dieselben werden durch die nachfolgenden Appositionen charakterisiert α) ihrer Machtsphäre nach: sie besitzen die Herrschaft in dieser Welt, welche die Finsternis ist, während Gott Licht ist (1 Jo 1, 5). Diesem gottentfremdeten Herrschaftselement (*τούτου* deiktisch; vgl. Jo 12, 21; 14, 30; 16, 11) sind die Christen zwar entronnen als Kinder des Lichtes (5, 8; 1 Thess 5, 5 und 1 Jo 2, 9 ff; vgl. Mt 13, 19), aber nicht den Angriffen desselben entrückt; β) nach ihrer Wesenssubstanz durch *τὰ πνευματικά τῆς πονηρίας* = Geister der Schlechtigkeit = Geisterwesen, die in sich selbst schlecht sind; der Sache nach ist *πνευματικά τῆς πονηρίας* nicht von *πνεύματα πονηρά* verschieden; doch bezeichnet *πνευματικά* diese Wesen als Körperschaft = Geisterschaften, in denen das Böse seine Verkörperung gefunden; vgl. *ὁ πονηρός* als Bezeichnung des Teufels unten 6, 16 und bei Johannes (1 Jo 2, 13 14 und 5, 18); durch *τῆς πονηρίας* aber unterscheidet sie der Apostel von andern geistige Existenzweise tragenden Wesen, welche ihrer sittlichen Qualität nach „gut“ sind; γ) durch das eng mit *τὰ πνευματικά τῆς πονηρίας* zu verbindende *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* werden die bösen Geister nach ihrem Aufenthaltsorte genannt;

¹ So z. B. Thomas: *non est nobis collectatio adversus carnem et sanguinem, supple tantum, quin etiam adversus diabolum* (p. 339).

² An sich könnten durch *ἀρχαί* und *ἐξουσίαι* auch Ordnungen der guten Engel bezeichnet werden; es entscheidet lediglich der Zusammenhang, und dieser ist völlig klar; vgl. darüber 1 Kor 15, 24, wo uns *ἀρχαί*, *ἐξουσίαι* und *δυνάμεις* gleichfalls zur Bezeichnung der Klassen von bösen Engeln begegnen.

dieser ist die die Erde umgebende Luftregion = die niedrigen Luftschichten, nicht die himmlischen Räume (vgl. 2, 2). Vergleiche Hieronymus, Kommentar p. 456.

Der bedeutsame Vers ist zitiert in der cyprianischen (nach Wölfflin) Schrift de spectaculis: apostolus quoque dimicans caestus et colluctationis nostrae adversus spiritualia nequitiae proponit certamen (ed. Hartel c. 2, p. 4). Unter *αἶμα καὶ σάρξ* verstand man schon im christlichen Altertum schwache Menschen, so Ephräm, der schreibt: non adversus carnem et hominem, id est non cum hominibus est pugna certaminis vestri (p. 154). Chrysostomus spricht den richtigen Gedanken aus, der Apostel wolle die christlichen Leser ja gewiß auf die drohenden Gefahren aufmerksam machen, die sie im sittlichen Kampf zu bestehen haben, indem er darlege, daß unser Gegner und Feind alle möglichen Arglisten und Schliche gegen uns zur Anwendung bringe, aber der Hauptzweck, den Paulus dabei verfolge, sei doch der, die Christen aufzumuntern (*ἐπαρὰ καὶ διεγείρειν*), indem er zeige, daß dieser Feind überwunden und besiegt werden könne (Hom. 22, p. 158 f). Dieses Ermuntern bewirke er nicht am wenigsten durch den Hinweis auf den uns als Siegern in Aussicht gestellten Lohn. Eigentümlicherweise legt der große Bischof *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* am Schluß von V. 12 in dem Sinne aus, daß damit vom Apostel das Kampfobjekt namhaft gemacht werde = die bösen Geister gehen darauf aus, uns der himmlischen Güter zu berauben: *ἐν τοῖς ἐπουρανίοις ἡ μάχη κείται*, so schreibe Paulus, *ἀντὶ τοῦ, ὑπὲρ τῶν ἐπουρανίων ἐστίν* = der Kampf geht um die himmlischen Güter (Hom. 22, p. 159); merkwürdig, wie der sonst das Griechische wohl beherrschende Mann hier das Ziel verfehlen konnte. In diesem Betreff hat Ambrosiaster korrekt erklärt: monet adversus haec arma dei sumenda, cuius solius virtute superantur et destruuntur omnia machinamenta diaboli. Ipse est enim, cuius satellites sunt, quos tenebrarum harum dicit rectores, spiritus nequissimi, qui degunt in coelestibus, in firmamento coeli (p. 401). Ephräm ist hier bei sonstiger Kargheit sehr ausgiebig. Zuerst erläutert er *τὰς μεθοδείας τοῦ διαβόλου* V. 11: non est datum ei colluctari adversus nos per vim, sed per machinamentum insidiarum; quemadmodum luctatus est cum Adam et Eva non virtute, sed variis insidiis, sic pariter accedit ad omnes homines (p. 154). Dann betont er die Möglichkeit des Sieges der Gläubigen über alle Kunstgriffe und Listen des Teufels, und hernach redet er von den *ἀρχαί, ἐξουσαί* und *κοσμοκράτορες* und bezeichnet als Aufenthalt derselben die Region subter coelum, non supra coelos. Die Väter und alten Erklärer haben die Worte in V. 12 ausnahmslos in buchstäblichem Sinn genommen und dies mit vollem Recht. In Kleinasien, namentlich auch in Ephesus, stand zur Zeit des dort erwachsenden Christentums die Zauberei in voller Blüte und dabei erwiesen sich dämonische Mächte wirksam (vgl. Apg 19, 14 ff); die finstere Magie war hier zur Wissenschaft erhoben, Zaubersprüche vertraten die Stelle der Gebete; diese unheimlichen Mächte rührten sich aber um so mehr, je glücklicher sie die lichten Kräfte des Christentums sich entfalten sahen. Daher das Wort Pauli: wir haben zu kämpfen nicht mit Menschen, sondern mit Fürsten und Gewaltigen, mit den Herren der Welt, die in der Finsternis herrschen.

In V. 13 wird die Aufforderung von V. 11 wiederholt und zwar verstärkt durch motivierende Beziehung auf V. 12: darum, weil wir den Kampf mit diesen finstern Mächten zu bestehen haben, reicht nur die Waffenrüstung Gottes zu; ziehet diese an; zu *ἀναλάβετε τὴν*

παροπλίαν vgl. Judith 14, 3; Ios., A. 4, 5, 2 und 20, 5, 3. ἵνα . . . ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ πονηρᾷ; letzterer Ausdruck bezeichnet nicht den Todes- oder Gerichtstag oder die letzte schlimme, der Parusie vorangehende Zeit, da nirgends im Zusammenhang ein Hinweis auf das Ende sich findet, sondern die Zeit des gegenwärtigen Lebens; aber freilich wenn der Apostel diese ganz im allgemeinen im Auge hätte, so würde er ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ταῖς πονηραῖς geschrieben haben; durch den Singular deutet er an, daß er den für jeden einmal kommenden argen Tag, den Tag besonderer Versuchung, die über jeden einmal hereinbrechende kritische Zeit im Auge hat; πονηρός = aerumnosus. Ephräm: in die, in qua surgit contra nos aliquid ex illis concupiscentiis, quoniam hisce superamus (p. 156). Theodoret vortrefflich: ἡμέραν πονηρὰν τὴν τῆς παρατάξεως ἡμέραν καλεῖ (p. 553)¹. Dieser schlimme Tag kam für die Christen in Kleinasien bald, nämlich schon im Jahre 63, wo dann Petrus in seinem herrlichen Sendschreiben sie zum Aufrechstehen ermunterte. καὶ ἅπαντα κατεργασάμενοι = und damit ihr, nachdem ihr alles, was zum Kampfe gehört, das ganze Kampfwerk nach allen seinen Teilen und Handlungen ausgerichtet, völlig durchgeführt und zum Abschluß gebracht habt, als Sieger den euch angewiesenen Platz, das Feld zu behaupten vermöget (κατεργασάμενοι = re peracta, confecta, consummata). Andere freilich nehmen κατεργάζεσθαι im Sinne von debellare, völlig bewältigen, bezwingen, besiegen, eine Bedeutung, welche das Verbum allerdings im profanen Griechischen nicht selten hat, z. B. Thukyd. 6, 11, 1, aber nicht bei Paulus, nichts zu sagen davon, daß als Objekt dazu ἅπαντα nicht passen würde, sondern etwa πάντας. Verfehlt ist die Übersetzung der Vulgata in omnibus perfecti stare; in seinem Kommentar hat Hieronymus p. 549: universa operati².

V. 14. In diesem und den folgenden Versen beschreibt der Apostel im einzelnen die Waffenrüstung der Christen unter dem Bild eines zur Schlacht gerüsteten römischen Kriegsmannes. Dieses Bild bot sich ihm um so mehr dar, als er ja zur Zeit der Abfassung des Briefes täglich und stündlich von römischen Soldaten umgeben war

¹ Theodor (Swete 192), Chrysostomus (Hom. 22, p. 159) und Thomas (p. 340) denken an die Zeit des gegenwärtigen Lebens, ohne den bestimmten Artikel und den Singular zu erklären.

² Chrysostomus nimmt κατεργάζεσθαι im Sinne von besiegen, überwinden: ἅπαντα κατεργασάμενοι τουτέστι καὶ πάθη καὶ ἐπιθυμίας ἀτόπους καὶ τὰ ἐνοχλοῦντα ἡμῖν ἅπαντα. οὐχ ἀπλῶς ἐργάσασθαι εἶπεν, ἀλλὰ κατεργάσασθαι, ὥστε οὐκ ἀνελεῖν μόνον, ἀλλὰ καὶ στῆναι μετὰ τὸ ἀνελεῖν (Hom. 22, p. 159).

(vgl. oben 3, 1). Er macht nun die einzelnen Stücke oder Teile der *πανοπλία* namhaft d. h. die Tugenden und Eigenschaften, mit welchen die Gläubigen ausgestattet sein müssen, um den Kampf mit Erfolg bestehen zu können; man vergleiche Is 59, 10 und Weish 5, 17 ff (dort ist es Jehovah, der sich rüstet) und 1 Thess 5, 8. *σπῆττε οὖν*, zwar dasselbe Wort wie V. 11 und 13, aber in etwas anderem Sinne, indem es hier das Dastehen in Kampfbereitschaft bezeichnet, nicht das Stehen des Siegers. Wie für den Kriegermann der Gürtel das Erste und Notwendigste ist, da der Mangel desselben seine Kampf-unfähigkeit bekunden würde, so muß der Krieger im geistlichen Kampfe, der Christ, vor allem mit Wahrheit ausgerüstet sein. Mit *ἀλήθεια* meint der Apostel sicher nicht Wahrheit im Sinne der subjektiven Wahrhaftigkeit, Aufrichtigkeit, Geradheit, sondern das Gut der Wahrheit: wer den Kampf siegreich kämpfen will, muß nicht bloß überhaupt im Bereiche der christlichen Wahrheit stehen, sondern sein ganzes Leben von dem Lichte der Wahrheit durchleuchten lassen, so daß es alle Unlauterkeit und alle Lüge aufdeckt, er muß „dieses Licht gelehrig und opferbereit als tiefsten Lebensgrund aufnehmen“ (Keller 122). Als Panzer, der die Brust des christlichen Kriegers schützt, nennt Paulus die Gerechtigkeit. *τῆς δικαιοσύνης* Genetivus appositionis, die Gerechtigkeit als Panzer. *ἡ δικαιοσύνη* nicht = die durch die heiligmachende Gnade bewirkte Gerechtigkeit, sondern die Gerechtigkeit als Kardinaltugend, wie schon *ἐνδύσασθαι* zeigt, welches die Vorstellung des sittlichen Ringens und Strebens enthält. Chrysostomus völlig zutreffend: *δικαιοσύνην ἐνταῦθα τὸν καθόλου καὶ ἐνάρπτον* (tugendhaft) *φῆσι βίον* (Hom. 24, p. 167): wer nichts, was gegen die Gerechtigkeit verstößt, denkt und plant und tut, hat ein gutes Gewissen, und dieses ist eine vortreffliche Schutzwaffe gegen alle geistlichen Feinde.

V. 15. „Beschuht an den Füßen.“ Was dem wirklichen Kriegermann die Feldschuhe (*caligae*) sind (einen sichern Tritt bewirkend), das soll dem geistlichen Krieger die Bereitschaft oder Bereitwilligkeit (*promptitudo*) sein, welche das Evangelium des Friedens verleiht. *ἐν ἑτοιμασίᾳ* allerdings schwer zu erklären; ausgeschlossen ist indes die wiederholt ausgesprochene Vermutung, der Apostel rede hier von der Bereitwilligkeit für das Evangelium (*τοῦ εὐαγγελίου* Genetivus obiectivus), d. h. von der Bereitschaft, das Evangelium zu verkünden; es wären ja dann bloß die christlichen Lehrer gemeint, während doch Paulus nach dem ganzen Zusammenhang die Ausrüstung der Gläubigen überhaupt zum Kampfe gegen die Feinde des Heils im Auge hat. *ἐν ἑτοιμασίᾳ* ist nicht = *εἰς* oder in *praeparationem evangelii*, wie

der text. sixt. lautet¹, sondern instrumental wie vorher ἐν ἀληθείᾳ, und der Sinn ist: die Fußbekleidung der Gläubigen soll bestehen in Bereitwilligkeit, Unerschrockenheit sc. zu kämpfen; τοῦ εὐαγγελίου aber ist Genetivus orig. = welche Bereitwilligkeit das Evangelium verleiht. τῆς εἰρήνης = das Evangelium verleiht den Frieden; aus der Wahrheit und Gnade erwächst dem Menschen der wahre innere Friede, der Friede mit Gott, mit sich selbst und mit dem Nächsten, und aus diesem Frieden erwächst freudiger Mut oder mutige Bereitschaft für den Kampf. Theodoret macht auf die Wendung τοῦ εὐαγγελίου τῆς εἰρήνης aufmerksam: τὴν δὲ εἰρήνην τέθεικεν, ἐπειδὴ καὶ πολέμου ἐμνήσθη, ἵνα πρὸς μὲν ἀλλήλους καὶ πρὸς τὸν κοινὸν εἰρηνεύωμεν δεσπότην (ut cum communi domino pacem habeamus), πρὸς δὲ μόνον τὸν διάβολον καὶ τὴν ἐκείνου φάλαγγα τὴν παράταξιν ἔχωμεν (p. 553).

V. 16. Es schwankt die Lesart zwischen ἐν und ἐπὶ πᾶσιν; ersteres ist durch A und B, Vulgata und andere Versionen wohl bezeugt; indes setzt in omnibus (der Vulgata) vielleicht doch ἐπὶ πᾶσιν voraus, wobei man ἐπὶ im Sinne von „bei“ nahm². Gewiß kann aber ἐν πᾶσιν nichts anderes bedeuten als: unter allen zur Gesamtarmatur gehörigen Ausrüstungsgegenständen nehmt noch besonders den Schild des Glaubens an; ἐν sonach = παρά = neben. Vielleicht verdient ἐπὶ πᾶσιν (vgl. Kol 3, 14) gleichwohl doch den Vorzug = zu allem hin = schließlich nehmet an den Glauben als Schild (τῆς πίστεως Genetiv der Apposition); die Vulgata übersetzt ἀναλαμβάνοντες = ergriffen habend ungenau mit sumentes. ἡ πίστις der Glaube; gemeint ist nicht ein rein theoretischer Glaube, sondern der feste mit Liebe verbundene Glaube, die fides operosa, dem allein weltüberwindende Kraft zukommt (vgl. 1 Jo 5, 4 und dazu meinen Kommentar S. 117). Unter den brennenden Geschossen des Bösen = des Teufels, welche wir mittels des Schildes (ἐν ᾧ), sozusagen durch Vorhaltung desselben auslöschen können, verstehen die meisten Väter die plötzlich vom Teufel angefachten Begierden, namentlich die Versuchungen zur Unkeuschheit, die Flamme der concupiscentia carnalis. So Chrysostomus: βέλη τοῦ πονηροῦ καὶ τοὺς πειρασμούς φησιν καὶ τὰς ἐπιθυμίας τὰς ἀτόπους . . . Ἐπὶ γὰρ ἀτοπίας τις ἐν σοὶ ἐπιθυμία, ἀνήφθη πῦρ ἔνδον πονηρῶν λογισμῶν; προβαλοῦ τὴν πίστιν, καὶ οὐδὲ φανεῖται, ἀλλ' ἀποκεῖται

¹ So auch Chrysostomus: τοῦτο γοῦν φησιν, ὥστε ἐτοιμούς εἶναι πρὸς τὸ εὐαγγέλιον καὶ πρὸς τοῦτο τοῖς ποσὶ κεχρησθῆναι καὶ προκατασκευάζειν αὐτοῦ ὁδὸν καὶ προετοιμάζειν (Hom. 24, p. 108). Ähnlich Theodoret: μὴ εἰς ἀτόπους πράξεις τοὺς πόδας κινεῖτε, ἀλλὰ τοῦ εὐαγγελίου δρόμον πληροῦτε (vgl. 2 Tim 4, 17), ἵνα καὶ τὴν προφητικὴν δέξῃσθε εὐφημίαν (p. 553).

² Theodoret bietet: ἐπὶ πᾶσιν.

(Hom. 24, p. 171). Ähnlich Thomas: *tela sunt ignea, quia adurentia pravis concupiscentiis* (l. 4 ad. c. 6, p. 341). Doch ist solche Einschränkung nicht angängig; man wird nach dem Zusammenhang an die vom Teufel geschürten Leidenschaften des Neides usw. bei den Feinden des christlichen Namens, also in den Kreisen fanatischer Juden und Heiden denken müssen, Verleumdungen, Verdächtigungen, Anklagen. Gegenüber solchen vom Teufel erregten Drangsalen, Versuchungen und Verfolgungen erweist sich der echte, wahre Glaube als schützende und abwehrende Waffe (vgl. 1 Petr 5, 18).

V. 17. Hier geht der Apostel mit rhetorischer Lebhaftigkeit aus der Partizipialkonstruktion in die des Verbum finitum über: und nehmet den Helm des Heils; *δέξασθε* synonym dem *λάβετε*. τὸ *σωτήριον* = das messianische oder christliche Heil (vgl. Lk 2, 20; 3, 6; Apg 28, 28); der Genetiv ist aber wieder Genetivus appositionis, wie ihn schon Theodor gefaßt hat, wenn er bemerkt: *horum diligentiam adhibentes habebitis illam salutem, quae est a deo, quae et pro galea communit vos, ita ut vulnus a diabolo in locis vivacibus minime percipiatis* (Swete p. 193). Paulus berücksichtigt Is 59, 17: *περικεφαλαία σωτηρίου* (Septuaginta). Der Gedanke ist: gleichwie der Helm vor gefährlichen Kopfwunden schützt, so gereicht dem Gläubigen in seinem Kampfe gegen die auf sein ewiges Leben gerichteten Angriffe des Teufels das christliche Heil zum Schutze; er meint aber das Heil, das der Christ sich innerlich angeeignet hat; dieses Heil hat nun für ihn hier (auf Erden) erst begonnen; aber es ist gleichwohl ein wirklicher Besitz und das Bewußtsein, daß dasselbe im Jenseits zur Vollendung gelangt und die Teilnahme an der *δόξα*, in welche Jesus Christus eingegangen ist, nicht ausbleiben kann. hält uns aufrecht in allen Versuchungen, Stürmen und Kämpfen des Lebens. Formell, aber der Sache nach nicht wesentlich verschieden ist das Wort des Apostels 1 Thess 5, 8: *ἐνδυσάμενοι περικεφαλαίαν ἑλπίδα σωτηρίας*, wie denn Thomas schreibt: *nihil est aliud galeam salutis assumere quam spem de ultimo fine habere* (l. 4 ad c. 6, p. 342). In V. 17 b empfiehlt der Apostel den Gläubigen in die Hand zu nehmen das Schwert des Geistes. τὸ *πνεύματος* ist nicht etwa Genetivus epexeget. oder appositionis = *gladius qui est spiritus*; denn als solches Schwert wird durch den Relativsatz vielmehr das Wort Gottes bezeichnet; in diesem Satz geht nämlich *ὁ* nicht auf *πνεῦμα*, sondern auf *μάχαιρα*; das Relativ ist im Genus übereingemacht mit dem prädikativen Substantiv *όῦμα*: dieses Schwert ist aber das Wort Gottes; sonach ist jener Ausdruck aufzulösen in: *gladius quem porrigit spiritus* (τὸ *πνεύματος* Genetivus originis). Das Wort Gottes

ist nicht nur das geschriebene Wort des Alten Testaments, sondern ganz besonders die christliche Lehre, in welcher der Geist Gottes spricht und durch welche er wirkt (daher Schwert des Geistes). Dieses göttliche Wort ist eine Waffe, welche mit des Schwertes Schärfe in das Innere der Seele eindringt (Hebr 4, 12) und schonungslos alles Egoistische und Unlautere von ihr wegschneidet. Wie sich aber das „Wort Gottes“ im Kampfe des Christen mit sich selbst, im Kampfe mit der Eigenliebe und Selbstsucht, diesem schlimmsten Feinde des Heiles, als wirksame Waffe erweist, so auch nach außen. Denn dieses Wort, die christliche Wahrheit, im Herzen warm empfunden, bricht sich aus dem Herzen Bahn über die Lippen, gestaltet sich zum lauten und offenen Bekenntnis und zeigt sich so als stärkste und beste Waffe, um die Feinde der Finsternis zu bekämpfen, ihre aus Irrtum, Betrug und Lüge wider die Gläubigen gerichteten Angriffe abzuschlagen, das Reich des Satans zu zerstören bzw. seine Macht und seinen Einfluß zu brechen. Aber noch mehr: das Wort Gottes, besonders das im Alten und Neuen Testament niedergelegte bietet sich dem Gläubigen namentlich in schweren Stunden der Heimsuchung, zur Zeit der Versuchung und Bangigkeit, wo Menschenwort und Menscheng Geist keinen Rat und Trost weiß, als die beste Schutzwaffe dar, richtet uns in der Niedergeschlagenheit auf, weckt und belebt aufs neue unsern Mut, gewährt uns den Schlüssel zur Lösung großer durch die Verhältnisse des Lebens aufgegebener Rätsel und weist unsern Füßen den Pfad hinaus aus dem Dunkel und der Finsternis, die sich manchmal um uns ausbreitet beim Gang durchs Leben.

V. 18 schließt sich eng an das Vorhergehende an, indem die Partizipien grammatisch zu $\sigma\tau\tilde{\eta}\tau\epsilon$ gehören und das Verhalten bezeichnen, welches jenes Tun fortwährend begleiten soll; der christliche Kämpfer muß sich mit der Waffenrüstung Gottes versehen und so stets zum Kampf gerüstet dastehen; allein er darf nie vergessen, daß jene Rüstung von Gott kommt, daß nur im festen Anschluß an ihn der Lebensquell sich in uns ergießt. Sehr wichtig ist, daß wir den geistlichen Kampf in der rechten Gemütsverfassung führen; diese ist dann vorhanden, wenn das Bewußtsein unserer eigenen Ohnmacht und unserer Abhängigkeit von Gott lebendig ist; dasselbe aber lebendig in uns zu erhalten, dazu ist das geeignetste Mittel gutes Gebet; denn dieses ist ein lautes Bekenntnis der eigenen Schwäche und vollständigen Abhängigkeit von Gott und versichert uns eben damit des göttlichen Beistandes. „Indem ihr mit jeder Art von Anrufen und Flehen bittet zu jeder Zeit im Geiste“. Beachte

a) ἐν πνεύματι: das Gebet des Christen soll sein ein solches im Heiligen Geiste, demnach nicht ein bloßes Lippenwerk, sondern wir sollen bei unserer Hinwendung zu Gott den Heiligen Geist zu Gott reden lassen (Röm 8, 15 26 und Jud V. 20).

b) ἐν παντὶ καιρῷ: zu jeder Zeit, bei jeder möglichen Gelegenheit, unter allen Umständen. Theodoret: ἐνδελεχῶς = anhaltend beten; Lk 21, 36: ἐν παντὶ καιρῷ δεόμενοι. Ein solches Gebet erfordert aber Wachsamkeit; nur das in geistiger Wachsamkeit verrichtete Gebet ist ein wahres Gebet, ja die geistige Nüchternheit ist die notwendige Vorbereitung dazu (1 Petr 4, 8). Darum fügt der Apostel hinzu: καὶ εἰς αὐτὸ ἀγρυπνοῦντες = zu dem Zweck = behufs des rechten Betens wachend in allem Beharren und Bitten für . . .

c) περὶ πάντων . . . für alle Christen soll das Gebet verrichtet werden, da alle in gleicher Weise Glieder eines Leibes sind und alle den schweren Kampf behufs Erlangung desselben Zieles zu kämpfen haben.

In V. 19 fügt der Apostel hinzu: „und (im besondern) für mich“; man beachte den Wechsel zwischen περὶ und ὑπέρ, welcher dazu dient, die Einführung einer speziellen Bitte zu motivieren, indes keinen Unterschied des Sinnes bedingt; er gibt dann den Inhalt des Fürbittgebetes an; sie sollen für ihn beten, daß ihm jedesmal beim Auftun seines Mundes (zum Ausdruck vgl. Ps 119, 13; 2 Kor 6, 11; Mt 5, 2) vom Vater im Himmel nicht vorenthalten, sondern verliehen werde Rede (sermo) = das rechte Wort, ja nicht possibilitas loquendi (vgl. Mt 10, 19—20), und zwar dazu verliehen werde, damit er mit Freimütigkeit kundmachen könne das Geheimnis, welches den Inhalt des Evangeliums ausmacht (τοῦ εὐαγγελίου Genetiv des Inhalts) = die geheimnisvollen Wahrheiten. Den Ton hat ἐν παρρησίᾳ; denn überhaupt zu predigen war dem Apostel in seiner ersten Gefangenschaft nicht benommen, wie Apg 28, 30 zeigt.

V. 20. ὑπὲρ οὗ . . . der Relativsatz bezieht sich formell-grammatisch auf μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου; gemeint ist der Gesamtinhalt des Evangeliums, dem Sinne nach = μυστήριον τοῦ Χριστοῦ 3, 4; vgl. Kol 4, 3; doch wird man die Verbindung mit τοῦ εὐαγγελίου wagen dürfen: Paulus ist Botschafter im Interesse und Dienste des Evangeliums (vgl. 2 Kor 5, 20), welches er auch in seiner jetzigen Gefangenschaft zu verkünden sich verpflichtet fühlt; diese Lage muß für die Leser ein dringender Beweggrund zum Fürbittgebet für ihn sein. Zu ἐν ἀλύσει vgl. 2 Tim 1, 16; Apg 28, 20. ἵνα ἐν αὐτῷ παρρησιάσωμαι: dieser zweite Absichtssatz ist nicht abhängig von πρεσβεύω = für welches ich Gesandter bin in meiner Kette = in der Gefangenschaft,

damit ich mit demselben freimütig heraustreten möge, sondern dem *ἵνα* in V. 19 koordiniert, wie dieses erste *ἵνα* den Inhalt des Gebetes, wozu der Apostel auffordert, angehend = damit ich beschäftigt mit ihm (*ἐν αὐτῷ*) = in der Verkündigung des Geheimnisses freimütig, freudig rede, wie ich sc. als Apostel Jesu Christi reden muß. Es liegt keineswegs eine Tautologie vor: in dem zweiten *ἵνα*-Satz wird näherhin durch *ὥς δεῖ με λαλῆσαι* die Art der Betätigung des Freimuts angegeben. Der vom Apostel hier ausgesprochene Gedanke ist sehr wichtig, und er berührt sich unmittelbar mit den Worten 3 Jo V. 7—8: in der Mission können nicht alle Gläubigen tätig sein, sondern nur diejenigen, welche Gott dazu berufen hat; aber Anteil nehmen sollen alle an dem Werke der Mission durch Unterstützung der Missionäre und zwar durch Spenden materieller Gaben, jedenfalls aber durch Gebet. Dadurch treten auch sie in den Dienst der Mission ein, arbeiten mit und bekommen Teil an dem Lohn; man vergleiche das glänzende Beispiel der Philipper (Phil 1, 7 und 4, 15 ff).

Die Verse 18—20 bereiten der Erklärung manche Schwierigkeit, und der Abweichungen in der Erklärung sind viele. Schwierigkeit macht die Verbindung der Worte. Sicher scheint mir, daß *εἰς αὐτό* auf das unmittelbar vorhergehende *προσεύχεσθαι* geht = betend (*προσευχόμενοι*) und in Bezug darauf = behufs des Betens wachsam; verfehlt ist es, *εἰς αὐτό* als das folgende *ἵνα* vorbereitend zu nehmen: und dazu wachend, daß . . . ; *διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως* dürfen nicht von *προσευχόμενοι* losgerissen und in der Bedeutung: unter oder bei aller Art von Gebet zu dem vorigen *σῆτε* oder *δέξασθε* gezogen werden, vielmehr = mittels jeder Art von Anrufen und Flehen betend zu aller Zeit im Geiste. Die Worte: *ἐν πάσῃ προσκατερήσει καὶ δεήσει* nehmen manche mit *προσευχόμενοι* zusammen = indem ihr mittels jeder Art von Anrufen . . . betet in aller Art Ausharren und Gebet, eine ganz unmögliche Verbindung, wie ein Ausleger (Wohlenberg 259) dadurch selbst indirekt bekundet, daß er die Streichung des dann ganz und gar überflüssigen *ἐν δεήσει* vorgeschlagen hat, was indes angesichts des Standes der Texte nicht angängig ist. Die Sache wird nicht viel besser, wenn man mit Ewald (260) *ἐν πάσῃ προσκατερήσει καὶ δεήσει* aufs engste mit den Worten *περὶ πάντων τῶν ἁγίων* zusammenschließt als Näherbestimmung von *προσευχόμενοι* neben *διὰ πάσης προσευχῆς καὶ δεήσεως* und *ἐν παντὶ καιρῷ ἐν πνεύματι* = unter allerlei Art von Gebet und Bitte betend zu aller Zeit im Geiste — und daraufhin wachend, in allem Ausharren und Bitten betreffs aller Heiligen betend. Es wird einzig richtig sein, die bezeichneten Worte mit *ἀγρυπνούντες* zu verbinden = wachend in allem Beharren (mit aller Ausdauer) und Bitten. Es liegt in dem ganzen Abschnitt eine gewisse Plerophorie der Ausdrücke vor, wie überhaupt nicht selten in unserem Briefe; vgl. oben namentlich 1, 18 f; aber verständlich ist doch die eigenartige Wendung. Das bloße *ἀγρυπνούντες ἐν πάσῃ προσκατερήσει* möchte uns besser gefallen; die Beifügung von *δεήσει* gewährt indes den Vorteil, auf den Hauptbegriff *προσευχόμενοι* zurückzulenken; Kol 4, 2 spricht für diese Verbindung der Worte. Was endlich *περὶ πάντων τῶν ἁγίων* anlangt, so fassen die meisten dieselben als nähere Bestimmung zu *δεήσει*; ob mit Recht, ist sehr fraglich; vielleicht ist die Verbindung mit *προσε-*

ευχόμενοι vorzuziehen: indem ihr bittet für alle Heiligen, für den ganzen Körper der Gläubigen und speziell für mich. In V. 19 folgt mit *ἵνα μοι δοθῇ λόγος* der Inhalt des Gebetes: daß mir gegeben werde Rede. Unter *λόγος*, Vulgata sermo, ist unter keinen Umständen *possibilitas loquendi* zu verstehen, trotzdem viele *λόγος* in diesem Sinn nehmen unter Berufung auf die Parallelstelle Kol 4, 3, wo der Apostel schreibt: betend zugleich auch für uns, daß Gott uns eine Türe des Wortes auftue, zu reden das Geheimnis Christi. Allein auch dort meint der Apostel durchaus nicht die Gelegenheit oder Möglichkeit zum Reden oder Predigen, sondern er wünscht das Auftun oder Öffnen einer Türe für das Wort durch Gott; der Apostel denkt dabei, wie 1 Kor 16, 9 und 2 Kor 2, 12 zeigen, an eine Türe oder Pforte, die dem Worte bei den Hörenden offen dasteht oder geöffnet wird. Auch hier bedeutet *λόγος* nicht Gelegenheit zum Predigen; an solcher fehlte es ihm in seiner ersten Gefangenschaft zu Rom nach Apg 28, 30 f nicht. Vielmehr lautet sein Wunsch dahin, es möge ihm auf die Fürbitte seiner Leser hin von Gott das rechte Wort verliehen werden, wenn er seinen Mund auftue. Schon Chrysostomus erinnert an Mt 10, 19 (Hom. 24, p. 169). Thomas: non solum est necessarium praedicatori, ut detur ei sermo in aperitione oris seu scientia, sed ut sermonem sibi datum praedicet audacter et cum fiducia (l. 5 ad c. 6, p. 343). Durch den Infinitiv *ἐν παρρησίᾳ γνωρίσαι* = auf daß ich mit Freimütigkeit kundtue, wird der mit der Bitte um das rechte Wort beim Reden gemeinte Zweck ausgedrückt. Eben diese Worte setzen voraus, daß dem Apostel die äußere Gelegenheit zum Predigen nicht fehlte. Das *ἵνα* in V. 20 ist dem *ἵνα μοι δοθῇ* koordiniert. Andere haben diesen zweiten *ἵνα*-Satz ganz anders erklärt, nämlich als zu *πρεσβεύω* gehörig, das Ziel desselben einführend: für welche ich unterhandle, damit ich mit demselben freimütig heraustreten möge; es wäre dann an die Prozeßverhandlung des Apostels und die dabei von ihm gegebene *ἀπολογία* zu denken. Allein *πρεσβεύειν* bezeichnet einfach: Gesandter, Bote sein. *ὥς δεῖ με λαλῆσαι* gehört jedenfalls zu *παρρησιάζωμαι*; daß ich in der Verkündung des Evangeliums Freimütigkeit beweise, wie es für mich als Apostel Pflicht ist. Indes könnte die Näherbestimmung auch ausdrücken: wie ja zu reden mir gebührt oder demonstrativ: ebenso gebührt es mir zu reden, d. h. mein Reden muß ein freimütiges sein.

§ 14.

Der Briefschluß.

6, 21—24.

21. Damit aber auch ihr wisset meine Lage, wie es mir ergeht, so wird euch alles kundtun Tychikus, der geliebte Bruder und getreue Diener im Herrn, 22. welchen ich zu euch geschickt habe eben zu dem Ende, damit ihr erfahret, wie es um uns steht, und er euer Herz aufrichte. 23. Friede den Brüdern und Liebe samt Glauben von Gott dem Vater und dem Herrn Jesus Christus. 24. Die Gnade sei mit allen, welche lieb haben unsern Herrn Jesus Christus in Unvergänglichkeit.

Der Apostel macht noch eine Bemerkung über Tychikus, den Überbringer des Briefes, von welchem die Leser Näheres über seine Lage erfahren könnten. Dann beendet er das Schreiben mit einem

Schlußwunsch, welcher einen allgemeineren Charakter trägt als sonst gewöhnlich der letzte Segenswunsch in den paulinischen Briefen; doch darf man darin nicht ein Anzeichen des unpaulinischen Ursprungs erblicken; es hängt dies vielmehr mit den Abfassungsverhältnissen des Schreibens zusammen; dasselbe war eben nicht an eine dem Apostel bekannte Leserschaft, sondern an einen größeren Kreis ihm persönlich fremder Gemeinden gerichtet.

V. 21. Der Satz ist unregelmäßig gestaltet: damit auch ihr wisset, wird Tychikus euch alles kundtun. καὶ ὑμεῖς steht nicht im Gegensatz zu dem Apostel selbst = damit nicht bloß ich, sondern auch ihr wisset, wie es mir geht. Das wäre ja ein ungereimter Gedanke; aber ebensowenig = damit ihr wie die Kolosser wisset, so daß Paulus neben den mit καὶ eingeführten Lesern an die Angehörigen der christlichen Gemeinde zu Kolossä denken würde. Diese Erklärung ist allerdings sehr alt; man verwies dabei auf Kol 4, 7—8; danach überbrachte Tychikus auch den Kolosserbrief und den Kolossern zugleich mündliche Nachrichten über die Lage des Apostels; darauf würde Paulus hier Bezug nehmen; der Kolosserbrief wäre somit kurz vor unserem Schreiben entstanden. Die ganze Auffassung erweist sich als hinfällig; die Leser unseres Briefes hätten eine derartige Bezugnahme nicht verstehen können, da sie ja nichts davon wußten, daß Paulus unmittelbar vorher an die Kolosser geschrieben habe, dies vielmehr eben erst von Tychikus erfahren mußten. Vielmehr bedeutet καὶ ὑμεῖς: auch ihr ebenso, wie die Glieder der Gemeinden, welche Paulus selbst gestiftet und welchen er während seiner Gefangenschaft schon durch Briefe oder Boten hatte Kunde über seine Lage zukommen lassen (vgl. Einleitung 2, 545). τὰ κατ' ἐμέ = meine Lage, meine Verhältnisse (Phil 1, 12. Kol 4, 7); dazu bildet τί πρῶσω eine nähere Bestimmung = was ich mache, wie es mir geht, wie ich mich befinde, vgl. lat. agere in Verbindungen wie: quid agis, dulcissime rerum? (Horaz.) Es ist ganz unrichtig, τί πρῶσω von der augenblicklichen Beschäftigung des Apostels zu verstehen; diese Auslegung ist gegen den Zusammenhang, da Tychikus nach dem folgenden Vers die Herzen der Leser trösten soll, was nur mit Beziehung auf eine gewisse Beunruhigung derselben infolge von Nachrichten oder Gerüchten über die Lage des Apostels gesagt sein kann. Tychikus war Begleiter des Apostels auf der dritten Missionsreise (Achaia, Makedonien, Troas, Jerusalem, Apg 20, 4). Als Asiate erschien er dem Paulus geeignet dazu, den Onesimus zu begleiten und den Epheser-, Kolosser- (Kol 4, 7) und Philemonbrief an die Adressaten zu übermitteln. Diese Sendung fällt in das Jahr 62. Im

Jahre 65 war Tychikus wieder an der Seite des Apostels, als dieser den Titusbrief schrieb, und im Jahre 66 erhielt er von ihm abermals den Auftrag nach Ephesus zu reisen, ohne Zweifel, damit er dort die Stelle des Timotheus während der Reise desselben nach Rom vertreten möchte (2 Tim 4, 12 und dazu meinen Kommentar zu Tim und Tit 215 f). Paulus zeichnet ihn hier auch zur Empfehlung bei den Lesern aus durch die Benennung: geliebter Bruder und treuer Diener im Herrn. Die Beifügung von ἐν κυρίῳ gibt den beiden Prädikaten ihr spezifisch-christliches Gepräge: Tychikus ist Bruder Pauli vermöge der Einheit im Glauben und Leben, beide sind erkaufte um den teuren Preis des Blutes Jesu Christi und Glieder an dem Leibe, dessen Haupt Christus ist; sodann ist Tychikus Pauli Diener; aber das Dienstverhältnis hat Paulus mit ihm eingegangen um Christi willen und dasselbe bewegt sich auch fortwährend in Christo, in dessen Sache und Interesse der Apostel den Gehilfen gebraucht.

V. 22. ὃν ἐπεμψα: letzteres ist Aorist des Briefstils; εἰς αὐτὸ τοῦτο eben zu dem Ende. Der Sinn der Worte ist: ich habe es nicht einfach dem guten Willen des Tychikus anheimgestellt, euch Kunde von der Lage der Dinge in Rom zu bringen, sondern ich habe ihm gerade dazu Sendung zu euch gegeben, daß er euch in Kenntnis setze. Mit ἵνα γινῶτε ist wesentlich dasselbe gesagt, was mit dem vorhergehenden ἵνα εἰδῇτε; nur darf τὰ περὶ ἡμῶν nicht als identisch mit dem vorigen τὰ κατ' ἐμέ angesehen werden: die Leser sollen nicht bloß ebenso wie andere von Paulus selbst gegründete Gemeinden dessen Lage erfahren, sondern von den Verhältnissen Kenntnis erhalten, in welchen er und seine Gehilfen sich befinden (vgl. Kol 4, 10). Wenn Tychikus die Verhältnisse nach ihrem wirklichen Sachverhalt schilderte, so konnte es nicht fehlen, daß er dadurch eine Beruhigung und Aufrichtung der asiatischen Christen bewirkte. Zwar war Paulus ein Gefangener, und mit dieser Gefangenschaft waren immerhin Unannehmlichkeiten, Belästigungen und Leiden verbunden; aber er konnte wenigstens in eigener Mietswohnung ungehindert für das Evangelium wirksam sein (Apg 28, 30 f); die Kunde davon mußte immerhin wohlthuende Wirkung bringen und manchen Trost schaffen, da sicher vorher infolge von unsichern Gerüchten unzutreffende Vorstellungen über die Verhältnisse des Apostels sich gebildet hatten.

V. 23. Es folgt der Schlußgruß. Man beachte hierbei vor allem den Gebrauch der dritten Person; in dieser mehr objektiven Form liegt entfernt nicht ein Anzeichen der Unechtheit, da sie sich völlig aus der Situation des Apostels gegenüber den Lesern erklärt; sonst

treffen wir die Wendung: ἡ χάρις . . . μετὰ τοῦ πνεύματος ὑμῶν oder einfacher μετὰ πάντων ὑμῶν oder μεθ' ὑμῶν, sonach direkte Hinwendung an die Adressaten; hier entsprechend dem allgemeineren Charakter: εἰρήνη τοῖς ἀδελφοῖς und ähnlich dann in V. 24. Unter εἰρήνη wird nicht etwa die Eintracht der Christen untereinander gemeint sein, sondern der wahre Friede des Herzens als Vorgeschmack des ewigen Friedens, die Frucht des Gottesfriedens. ἀγάπη μετὰ πίστεως Liebe im Bunde mit Glauben. ἀγάπη ist nicht von der Liebe Gottes gegen die Christen gemeint, sondern von der Liebe der Christen gegen die Brüder, überhaupt gegen den Nächsten. Wenn er die Liebe in diesem Sinne an den Frieden anschließt, so hat schon Chrysostomus den Grund angegeben mit den kurzen Worten: ἐὰν εἰρήνη ᾗ, καὶ ἀγάπη ᾖ (Hom. 29, p. 174), d. h. wer wahren inneren Frieden besitzt, erweist solchen auch nach außen. Zu ἀγάπη aber fügt er μετὰ πίστεως hinzu, um den Glauben als Wurzel und Grundlage der christlichen Liebe zu bezeichnen. Daraus, daß der Apostel den Lesern Frieden und Liebe anwünscht, darf man nicht schließen, daß sie durch ihr Verhalten ihm Anlaß gerade zu dieser Art von Wunsch gegeben haben durch Streitigkeiten oder Reibereien in ihrer Mitte. In diesem Falle würde er schon im vorhergehenden bestimmt Bezug darauf genommen haben. Mit den Worten ἀπὸ θεοῦ . . . hebt Paulus den Ursprung der Segensgüter hervor, die Leser an das glückselige Verhältniß erinnernd, in welches wir durch die Erlösung versetzt worden sind, indem wir Gott zum Vater haben und Christo als Erlöste angehören; alle Güter und Gaben werden uns von dem Vater durch die Vermittlung Jesu Christi verliehen.

V. 24. Der vorher für die Leser des Briefes ausgesprochene Segenswunsch erfährt jetzt noch eine Erweiterung, indem er überhaupt auf alle ausgedehnt wird, welche Jesum Christum lieb haben. Unter χάρις kann man nur die Gnade Gottes in Christo verstehen und zwar, wie der Artikel zeigt, die christliche Gnade in ihrem ganzen Umfang. Schwierigkeit bereitet die Verbindung von ἐν ἀφθαρσίᾳ. Man wollte es mit τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν zusammennehmen = den zur Rechten Gottes sitzenden, verklärten, in Unvergänglichkeit thronenden Herrn Jesus Christus (non humilem, sed immortalem et gloriosum). Die Erklärung geht nicht an; es soll weniger das Fehlen des Artikels statt Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν ἐν ἀφθαρσίᾳ als Hindernis namhaft gemacht sein als das Befremdliche einer derartigen Näherbestimmung. Die Verbindung mit ἀγαπώντων ist unbedingt vorzuziehen = mit allen denen, welche den Herrn lieben in Unvergänglichkeit = mit unwandelbarer, bleibender Liebe = ἀγαπώντων ἐν

ἀγάπη ἀφθάρτω; diese Verbindung ist die natürlichste, und der Gedanke ist gewiß ein vortrefflicher, ganz entsprechend dem Worte des Herrn an seine Jünger im Abendmahlssaal, sie sollen in seiner Liebe bleiben (Jo 15, 9—10). Chrysostomus hat zwar ἐν ἀφθαρσίᾳ auch mit ἀγαπώντων verbunden, aber demselben eine eigentümliche Auslegung gegeben, indem er schreibt: *Τί ἐστιν ἐν ἀφθαρσίᾳ; ἦτοι ἐν κοσμιότητι* (= in honestate et moderatione = per incorruptionem = puritatem et honestatem morum) *ἢ ὑπὲρ τῶν ἀφθάρτων* = Jesum Christum lieben um der unvergänglichen Güter willen (Hom. 24, p. 174). Das geht nicht. Indes bleibt auch gegenüber der Verbindung von ἐν ἀφθαρσίᾳ mit ἀγαπώντων ein kleines Bedenken. Das Wort bedeutet gerade bei Paulus: Unvergänglichkeit oder Unverweslichkeit im Gegensatz von irdisch-vergänglichem Wesen; vgl. 2 Tim 1, 10; 1 Tim 1, 17; Röm 2, 7; 1 Kor 15, 42 50 53 54. Darum begreifen wir, wenn namhafte Exegeten ἐν ἀφθαρσίᾳ mit χάρις verbinden, doch nicht so, als ob ἐν = εἰς wäre, in = ad incorruptionem et immortalitatem, quae est meta dilectionis et gratiae (Cornelius a Lapide p. 686), sondern so, daß es wie oben 4, 19 (ἐν πλεονεξίᾳ) eine Begleiterscheinung aussagt: Gnade in Verbindung mit oder samt Unvergänglichkeit; Gnade hier, solange wir dem Gottesreich auf Erden angehören, und dereinst unvergängliches Leben, das ja freilich schon hier grundgelegt wird. Die Möglichkeit dieser Erklärung wird ohne weiteres zugegeben; Bedenken erregt nur und zwar in hohem Grade die Wortstellung, welche zu der Verbindung von ἐν ἀφθαρσίᾳ mit ἀγαπώντων hindrängt, trotzdem eine Belegstelle zum Erweis der Bedeutung Unvergänglichkeit = Unwandelbarkeit auch aus der Profangräzität nicht beizubringen ist; es bezeichnet auch dort Unzerstörbarkeit, Unsterblichkeit; aber es erscheint immerhin begreiflich, wenn der Apostel gerade die Liebe der Gläubigen zu dem in die Unvergänglichkeit eingegangenen Herrn Jesus als unvergänglich charakterisiert. Ephräm verbindet ἐν ἀφθαρσίᾳ gleichfalls mit ἀγαπώντων, erklärt aber eigentümlich: sine corruptione id est sine operibus corruptionis (p. 156).

Namen- und Sachregister.

A.

Abendmahl 176.
 Ablegen des alten Menschen 135.
 Abneigung 142.
 Abraham 18 64.
 Adam 52.
 Adresse des Epheserbriefs 11 ff.
 Agabus 77.
 ἄγιοι 75; s. auch Heilige.
 Allmacht Christi 116.
 — Gottes 41 103 112.
 Almosen 131 143 f.
 ἁμαρτία 48.
 Ambrosiaster 9 19 50 70 96 112 144 149 159 165.
 Ämter in der Kirche 112 118.
 Anerkennung, menschliche 185.
 Angriffe gegen die Gläubigen 197.
 ἀπολύτρωσις 33.
 Apostel (Fundament der Kirche) 75 ff.
 Apostelamt 118.
 Apostolizität der Kirche 80.
 Arbeitsamkeit 143 f.
 Arglist 125.
 Argwohn 142.
 ἀρραβών 33.
 Athanasius 98.
 Auferweckung Christi 42.
 — der Leiber 40 54.
 — vom sittlichen Tode 48.
 Aufhebung des Gesetzes 67.
 Augustinus 52 108.
 Ausbildung der Gläubigen 122.
 Ausdauer 107.
 Auserwählung des Christen 18.
 Ausschweifung 164.
 Aussöhnung durch den Kreuzestod 70.

B.

Barmherzigkeit, christliche 143 f 147.
 — Gottes 36 52 53.
 Barnabas (Prophet) 77.
 βασιλεία 154.
 Baur 60.
 Beck 10.
 Begeisterung im Heiligen Geiste 165.
 Begierden 51.
 Behandlung der Sklaven 186.
 Beispiel Jesu 167.
 — Wert des B. 182.
 Bekenntnis, christliches 111 197.
 — der Wahrheit 126.
 Berauschung 163.
 Bereitschaft zum sittlichen Kampfe 194.
 Berufung zur Gemeinschaft Christi 106.
 Beschneidung 62 67.
 Betrübten des Heiligen Geistes 145.
 Bischöfe 120.
 Bisping 10.
 Bittgebet 86 103.
 Blaß 34.
 Blut Jesu 22 65.
 Bosheit 147.
 Bruderliebe 173.
 Bruders 122.
 Bündnisse Gottes im Alten Testament 64.

C.

Catenae Graecorum Patrum in Novum Testamentum 9.
 Charismatische Berufe 121.
 Charismen 165.
 Christen 13.

Christenstand ein Kriegsdienst 190.
 Christentum, seine Eigenart 60.
 — seine Herrlichkeit 93.
 — und die Sklavenfrage 187.
 — Universalität 73.
 Christologie 8.
 Christus, Eckstein der Kirche 75.
 — Herr der Herrlichkeit 37.
 — Herrscher 26 42 44 54 110.
 — Mittelpunkt 25 ff.
 — Mittler 36 103.
 — Paraklet 110.
 — Prophet 73.
 — Richter 37.
 — sein Gehorsam 42.
 — unser Friede 66.
 — unser (bzw. der Kirche) Haupt 18 36 44 59 70 106 171.
 — Versöhner 69.
 — Verteiler der Gnade 112.
 Chrysostomus 9 19 ff 55 57 69 74 76 f 88 90 96 100 ff 110 112 f 128 131 144 159 163 ff 180 183 194 200 203 f.
 Confirmatio s. Firmung.
 Cornelius a Lapide 9 53 102.

D.

Dale 10.
 Dämonen 49 190 f.
 Dankbarkeit, christliche 20 34 36 166.
 Dankgebet 36.
 Danksagung 152 166.
 — in den Briefen Pauli 15 34.
 David 64.
 Dekalog 67 f 181.

Demut 106 ff 167 189.
διδάσκαλος 142.
 Diakonen 121.
 Diebstahl 143.
 Dienste gegen den andern 167.
 Dionysius Carthusianus 9.
 Dobschütz 3.
δόξα (Gottes) 99.
 Doxologie 15 103.
 Drangsale 96 166.

E.

Eadie 10.
 Egoismus 197.
 Ehe, christliche 169 ff.
 — Zweck 173.
 Ehegatten 169.
 Ehre Gottes 56 103 112.
 Ehrfurcht, kindliche 180.
 Eigenliebe 197.
 Eigenschaften der wahren Kirche 80 103.
 — Gottes, ihre Erkenntnis 38 102.
 Einheit der Kirche 69 80 108 110.
 — Gottes 111.
 Eintracht 106 108 111 122.
 Einwirkung auf die heidnische Umgebung 162.
 Eitelkeit der Welt 131.
ἐκκλησία 103.
ἐλπίς 39.
 Eltern 180 ff.
 Engel 26 f 42 92.
 — böse 47 191.
 — Rangklassen 42.
 Epheserbrief, exegetische Literatur 9 ff.
 — Inhalt und Disposition 6 ff.
 — Stil 67.
 — Verfasser, Bestimmung, Anlaß und Zweck 1 ff 35 84 86 133 201.
 Ephräm Syrus 9 57 96 112 171 187 192 f 204.
 Erbauung 144 166.
 Erbsünde 52 135.
 Erbteil der Christen 27 31.
 Erfüllung des Gesetzes 68.
 Erhabenheit Gottes 112.
 Erhebung Christi s. Erhöhung.
 Erhöhung Christi 14 42 44 115.
 Erkenntnis 37 f 123 137.
 — der Liebe Christi 101 f.
 Erleuchtung, innere 38.

Erlösung 21 f 26 31 38 44 53 70 92 146 203.
 Ermahnung 182.
 Erneuerung, sittliche 136 f.
 Erniedrigung Christi 114.
 Ertragen des andern 107.
 Erziehung der Kinder 182.
 Estius 9 43 46 99.
 Eucharistie 17 176.
εὐλογητός 16.
 Evangelisten 119.
 Evangelium 24 30 72 125 160.
 Ewald 6 18 28 33 85 199.
 Ewigkeit 103.

F.

Familienleben, christliches 169.
 Feinde Christi 114.
 — des Heils 190.
 Feindschaft 140.
 — zwischen Juden und Heiden 67.
 Festgesetze 67.
 Finsternis 133 156.
 Firmung 17 30.
 Fleiß 143 f.
 Fortschritt der Christen 162.
 Frauen, Aufgabe 172.
 — christliche 169.
 — Stellung 179.
 Frauenfrage 187.
 Freiheit Christi bei Zuteilung der Gnade 113.
 — falsche 153.
 Freimütigkeit, apostolische 198.
 Friede 14 66 69 108 195 203.
 Friedenspredigt 73.
 Frömmigkeit 181.
 Frucht des Lichtes 156.
 Fundament der Kirche 75 ff.
 Fürbittgebet 82 96 198.
 Fußwaschung durch Jesus 167.

G.

Gaben des Heiligen Geistes 37 99.
 Gebet, beständiges 166 198.
 — gutes 197 f.
 — im Namen Jesu 167.
 Gebot, viertes 180.
 Geduld 107.
 Gefahren des Weltlebens 183.
 Gefangenschaft Pauli (erste) in Rom 2 202.

Geheimnisse der Erlösung 38 84 ff.
 — des Evangeliums 198.
 — des Himmelreichs 24.
 Gehorsam 169 ff.
 Geist dieser Welt 48.
 — Heiliger 18 29 31 37 68 74 99 108 110 145 164 176.
 Geister, böse 47 191.
 — ihr Aufenthaltsort 192.
 Gelüste 136.
 Gemeinschaft der Heiligen 129.
 — mit Christus 94 100 156 189.
 — mit den Heiligen 39.
 — mit Gott 26.
 Genuß, sinnlicher 164.
 Gerechtigkeit als Kardinaltugend 194.
 — christliche 157.
 — Gottes 22 30.
 — wahre 137.
 Gericht nach dem Tod 185 187.
 — Teilnahme der Engel 93.
 — über die Lebendigen und Toten 47 155.
 Gesänge, christliche 165.
 Gesetz, alttestamentliches 66 ff.
 Gespräch, nichtsnutziges 144.
 Gewissen 132 194.
 Glaube 13 29 32 35 37 40 52 57 ff 64 94 100 160 195 203.
 — ein 110.
 — ein Werk Gottes 40.
 Glauben und Erkennen 123.
 Glaubensformel, älteste 47 91 134.
 Gläubige als Bausteine der Kirche 80.
 — ein Leib 110 127.
 — Gemeinschaft der G. 83.
 Glück, irdisches 181 f.
 Gnade 14 20 36 54 57 ff 88 99 114 137 189.
 Gnadengaben 112 118.
 Gnadenwahl 28.
 Gott, Schöpfer 91.
 — unser Vater 31 f 74 f 95 97 111.
 — Vater Christi 16.
 Götterglaube 64.
 Gottesdienst, christlicher 166.
 Gratuität der Gnade 54 58.
 Groll 140.

Grußformel im Brief 14.
Güte gegen den Nächsten 147.
Güter dieser Welt 131 154 182.
Gütererwerb 143.

H.

Habsucht 133 143 150 154.
Handauflegung 30.
Harleß 10.
Haus Gottes in übertragendem Sinne 75 79 f.
Haußleiter 33.
Heiden 50 62 64 ff 130 143 150.
Heidenchristen 29.
Heidentum 63.
Heil, Bedingungen 88; Universalität des Heils 64 84.
— Helm des Heils 196.
Heilige = Gläubige 11 ff.
Heiligkeit der Kirche 80 174.
— des Christen 13 19 137.
Heiligung des Menschen 22 41 174.
Heilsgnade 174.
Heilswerk, sein Verlauf 32.
Heimsuchungen 166.
Henle 10.
Herren, Ermahnung an sie 185 ff.
Herrlichkeit der Kinder Gottes 54.
— Gottes 36 112.
Herrschaft Christi 44 54.
— ursprüngliche, des Menschen 44.
Herz als Zentralorgan des geistigen Lebens 38.
Hierarchien der Engel 43.
Hieronymus 9 57 96 98 159 165.
Himmel 115.
Himmelfahrt Christi 114.
Hirten der alten Kirche 120.
Hirtenamt der Kirche 118.
Hochmut 107.
Hoffnung, christliche 38 54 64 110.
Hofmann 10.
Homer 183.
Hurerei 151.

I.

Innitzer 33.
Irenäus 117.

Israel, das auserwählte Volk 19 63 65 72.
— in der Wüste 177.

J.

Jehovah 194.
Judas (Prophet) 77.
Juden 66.
Judenchristen 28 51.
Judentum 63.

K.

Kampf gegen die Feinde des Heils 188 ff.
— zwischen Geist und Fleisch 99.
Karl Borromäus 108.
Katholizität der Kirche 80.
Keller 183.
Kinder 180 ff.
— des Lichtes 191.
— Gehorsam gegen die Eltern 180.
Kindschaft Gottes 14 19 31 74 148.
Kirche 26 32 35 43 ff 65 74 93 103 171 ff.
— Aufgabe 73.
— Bedeutung 44.
— Braut Christi 174.
— ein heiliger Tempel 78.
— Leib Christi 45 74 110 171.
Klarheit des Geistes 164.
Klassen der Engel 43.
Klemensbrief 2.
κληρονομία 39.
Klöpper 2 10.
Klugheit 162.
Konkupiszenz 135.
κόσμος (die sündige Welt) 48.
Kraft, göttliche 189.
Kreuzesopfer 22.
Kreuzestod 68.
Kreuzigen des Fleisches 176.
Kriegsdienst, das christliche Leben ein K. 190.
Kriegsmann, Bild des römischen 193.

L.

Laien 123.
Langmut 108.
Laster 132 143 150.
Leben, christliches 156 163 190.

Leben. ewiges 27 31 40 54 88.
— langes 182.
Lehrberuf des Bischofs 120.
Lehrer 120.
Leib, die Christen ein L. 27 45 59 69 74 80 110 177 198.
Leibespflege 176.
Leiden 96 106 166.
— des Apostels Paulus 95.
— mit Christus 27 106.
Leidenschaften 196.
Lesen der Heiligen Schrift 183.
Libertinismus 153.
Licht und Finsternis 133 156 191.
Liebe Christi zu uns 101 148.
— christliche 19 35 68 106 ff 127 148 173 203.
— der Männer zu ihren Frauen 172 176 179.
— Gottes 52 53.
— zu Jesus 204.
— zur Kirche 173.
Liebesmahl 166.
Liebestätigkeit, christliche (ihre Grundlage) 108.
Lieblosigkeit 146.
Lieder, geistliche 166.
Lobgesänge beim Gottesdienst 166.
Lobpreis Gottes 104.
Lüge 134 139.
Lust, sündhafte 51.

M.

Macht Gottes 39 41 f 48 112.
Macpherson 10 21.
Majestät Gottes 99.
Mammon 144 153.
Mann, Haupt des Weibes 170.
Männer, Ermahnungen an sie 172 ff.
Marius Victorinus 9.
Menschenlehren 124.
Menschwerdung Christi 14.
Merkmale der wahren Kirche 80.
Messianische Zeit 30.
Messias 21 63 66.
Meyer-Schmidt 10.
Milde 186.
Mission 199.
— Anteil daran durch Gaben und Gebet 199.

Mitteilung des Heiligen
Geistes 30 37.
Mittleramt Christi 14.
Mönchsleben 183.
Moses 64 177.

N.

Nachahmung Gottes 147 f.
Nachlassung der Sünden 22.
Nächstenliebe 167 173 203.
Natur, unerlöste 52.
νόμοι 124.

O.

Offenbarung Gottes 87 f.
οἰκονομία 25.
Opfertod Jesu 65 67 149.
Ordnung, gesellschaftliche,
von Christus und den
Aposteln nicht umge-
stürzt 183.
Ordnungen böser Geister
191.

P.

παραδίκη 124.
παραπτώματα 48.
παροικοι 75.
Parusie 26 40 49 146.
Pastor Hermæ 121 146.
Pastoralbriefe 60.
Patriarchen 64.
Paulus, Apostel 11 82.
— Bekehrung 84.
— Demut 88 ff 124.
— Gefangener Christi 83
106.
— Leiden 95 106.
— Verfolger der Kirche 89.
Peschito 97.
Petrusbrief, erster 2.
Pfingstfest 30 37.
Pflichten, individuelle, des
Christen 130.
Pflichttreue 181.
Philippus, Diakon 119.
Pietät 182.
πιστεύειν, πίστις 33 35 110.
πλήρωμα (zur Bezeichnung
des Verhältnisses von
Kirche und Christus) 45 f.
Poesie, christliche 166.
Polycarp 47.
Presbyter 122.
Profanliteratur 183.
Propheten des Neuen Testa-
ments 77 f 88 119.
Prüfungen 166.
Psalmen, christliche 165.

R.

Rangunterschiede der bösen
Geister 47.
— der Engel 43 47.
Ratschlüsse Gottes 94.
Rechtfertigung 41 53 57 ff
135 174.
Reden, leichtfertiges 152.
— sündhaftes 145.
Reich Christi, Gottes 154.
Reichtum 131 153.
— der Gnade 56.
Religionen 60.
Resch 91 98 170.
Ritualgesetz 67.
Robinson 4 10.

S.

Sabbatgesetze 67.
Samariterin 159.
Sanftmut 107.
σάρξ 51.
Satan 26 114 190.
Schanz 179.
Scheol 115.
Schild des Glaubens 195.
Schnedermann 10.
Schönheit der Kirche 113
174.
Schriften, heilige; ihr Stu-
dium 183 197.
Schwert des Geistes 197.
Seeberg 30 39 47 91.
Segenswunsch in den pau-
linischen Briefen 201 203.
Segnung 17.
Selbstbeherrschung 173.
Selbsthingabe 148 173.
Selbstsucht 197.
Severian 98.
Sieg Christi über seine
Feinde 114 116.
Silas (Prophet) 77.
Sittengesetz, natürliches
67 f.
Sittlichkeit, christliche 148
151 157.
Sklaven 183 ff.
— Gehorsam 184.
— Lohn 185.
— Treue 185.
Sklaverei 183.
— Stellung des Christen-
tums dazu 187.
Soden 10.
Sodoma 155.
Sorgen 164.
Speisegesetze 67.
Stachel des Todes 117.

Standespflichten 169 ff.
Stärke als Gabe des Hei-
ligen Geistes 99 f.
— Gottes 41.
Strafe, göttliche 132 154 f
186.
Strenge, ungebührliche 182.
Sünde 23 48 71 114 132
145 158.
Sündenfall 26.
Sündenvergebung 22.
Sündflut 155.
Sündhaftigkeit 51 52.
Sündopfer 22.

T.

Tadel 158.
Taufe 13 30 38 45 52 135
173 176.
— auf den Namen Jesu 111.
— eine T. 111.
Taufformel 174.
Tertullian 166.
Teufel 49 142 190 f.
Theodor von Mopsvestia 9
46 82 196.
Theodoret von Cyrus 9 19
76 82 90 98 101 f 120
144 163 ff 180 185 193.
Theokratie Israels 63.
Thomas de Vio 9.
— von Aquin 9 17 53 55
56 74 99 101 f 110 121
125 163 167 169 174 182
196 200.
Timotheus 120 202.
Tod Christi 14 65.
— geistig-sittlicher des
Menschen 48.
— überwunden durch Chri-
stus 114 117.
Tradition, alttestamentliche
67.
Trinität 18 74.
Triumph Christi 114 116.
Trübsale 96 166.
Trunksucht 164.
Tugend, christliche 151 156
194.
Tychikus 200 ff.

U.

Übermaß geistiger Ge-
tränke 164.
Umwandlung, sittliche 137.
Undank gegen den Heiligen
Geist 146.
Unfehlbarkeit der Kirche
80.

Ungehorsam gegen Gott 50.
— Söhne des Ung. 50.
Universalität des Evangeliums, der Kirche 73 80 84 ff.
Unmäßigkeit 164.
Unsicherheit von Menschenmeinungen 125.
Unterricht, christlicher 133.
Unterwelt 115.
Unvergänglichkeit der Kirche 103.
Unzucht 132 143 150 ff.
Urevangelium 98.

V.

Valentinianer 159.
Vater, Gott unser V. 14.
Väter, Pflichten derselben 182 f.
Verantwortung 187.
Verblendung 132.
Verdacht 142.
Verdammnis 154.
Verderben 136.
Verdienstlichkeit der guten Werke 58.
Verfolgungen 96.
Vergeltung 187.
Verheißung beim vierten Gebot 180.
— des messianischen Heils 64.
Verherrlichung Gottes 56.
Verklärung Christi 54.
— der Leiber 40 54.
Versammlungen, christliche 166.
Versöhnlichkeit 140 147.

Versöhnung durch Jesus 14 63.
Verstocktheit 131.
Versuchung 193 196.
Verteilung der Gnade 112.
Vertrauen, kindliches 74 95 111.
Verzeihung 147.
Viktorin 62 159.
Vollkommenheit Gottes 102.
Vorherbestimmung 20 27.
Vulgata 16 44 52 76 96 98 106 112 132 f 178 186 190 193.

W.

Wachsamkeit 198.
Wachstum der Gläubigen 124 128.
Waffen im geistlichen Kampfe 190 ff.
Wahlspruch des hl. Karl Borromäus 108.
Wahrhaftigkeit 139.
Wahrheit 30 134 157.
— Gut der W. 194.
Wandel, christlicher 162.
— der Heiden 130.
— in Liebe 106.
Wein 163 ff.
Weisheit 23 f 37 162 ff.
— Gottes 92.
Weissagungen bezüglich Berufung der Heiden 87.
Welt 48 f 65 136 190.
— Geist dieser W. 48.
Weltgericht 93.
Weltherrschaft Christi 44.
Weltleben 183.
Werke des Fleisches 51 156.

Werke, gute 59 f 162.
— und Rechtfertigung 58.
Wesen Gottes, Erkenntnis desselben 38.
Wiederherstellung durch Christus 44.
Wille, göttlicher 27 163.
— menschlicher 28.
— und Gnade 189.
Winer 140.
Wohlenberg 10 78 96 199.
Wohlgefallen, göttliches (als Grund der Vorherbestimmung) 20.
Wollust 132 f.
Wort Gottes 196.
— in der Schrift 197.
Würden in der Kirche 112.

Z.

Zahn 76.
Zauberei 192.
Zaun des Gesetzes 96.
Zeit, ihre Benutzung 162.
Zeitenfülle 25.
Zeitgeist 48.
Zeremonialgesetz 67.
Zitationsformel 113 159.
Zorn 140 ff 146.
— göttlicher 52 155.
Züchtigung 182.
Zulassung, göttliche 132.
Zunge, Gebrauch derselben 144.
Zurechtweisung 157 182.
Zuversicht der Kinder Gottes 74 94 111.
Zweck der kirchlichen Ämter 123.
Zweideutigkeit 152.

Von demselben Verfasser sind in der **Herderschen Verlagshandlung** zu **Freiburg im Breisgau** erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Einleitung in das Neue Testament.

Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage.

gr. 8^o (X u. 888) *M* 12.—; geb. in Halbfranz *M* 14.60

„Das eben in zweiter Auflage erscheinende Werk Belsers ist eine ganz vorzügliche Leistung auf dem Gebiete der neutestamentlichen Einleitungsliteratur. Die neue Auflage erscheint der ersten gegenüber mit manchen sehr interessanten Ergänzungen, Verbesserungen und Vertiefungen. Trefflich ist insbesondere die jeweiligereferierende und kritische Behandlung der Tradition über die einzelnen Evangelisten und Evangelien und im Anschluß daran die jedesmal folgende sehr gewissenhafte Untersuchung über die Identität der von der kirchlichen Tradition bezeugten Evangelienchriften mit den jetzigen Evangelien. Sehr interessant ist auch die Behandlung der Paulusbriefe.

Belser versteht es, aus dem großen Material der Einleitungswissenschaft das Wertvollste, Großzügige, Entscheidende herauszuheben und dabei doch eine ungemein große Fülle von Einzelforschung und Sonderstudium darzubieten. Er führt den Leser namentlich auch in den höchst wertvollen Anmerkungen durch die Genesis seiner eigenen Arbeit. Die verschiedenen Stufen der Forschung bis zu den Endresultaten arbeitet der Studierende selber wieder durch unter der Leitung des Autors und wird ebendadurch auch zur selbständigen Nachprüfung eingeladen. Gerade das System der Verbindung einer klaren großzügigen Abhandlung mit nachfolgenden Anmerkungen trägt viel zu den Vorzügen des ganzen Werkes bei, wenn es auch da und dort einmal die eng gesponnenen Fäden einer wichtigen Frage auseinanderreißt. Die Einleitung Belsers führt in trefflicher Weise in die ganze Welt der einschlägigen kritischen Fragen ein — zugleich aber auch in den Geist, Gehalt und in die Eigenart des Neuen Testaments. Alles ist mit einer ungemein reichen und hochinteressanten Fülle von Einzelbelegen durchwoben, wie man sie selten in einer so reichen Auswahl und kritisch-ernster Sichtung beieinander findet. . . .“

(Schweizer, Kirchenzeitung, Luzern 1906, Nr 28)

Die Briefe des heiligen Johannes.

Übersetzt und erklärt.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

gr. 8^o (X u. 166) *M* 3.—; geb. in Leinwand *M* 4.—

„Innerhalb Jahresfrist erhalten wir zur Erklärung des Johannesevangeliums nun auch einen Kommentar der Johannesbriefe aus der Feder des rastlos tätigen Tübinger Exegeten. Nach einer kurzen Erörterung der Einleitungsfragen wird, in sinngemäße Abschnitte geteilt, eine genaue Übersetzung und ein ausführlicher Kommentar der drei Briefe gegeben. Wiewohl die wissenschaftlichen (philologischen, historischen und theologischen) Interessen vorwalten, finden sich da und dort auch beherzigenswerte, homiletisch-asketische und pastorale Bemerkungen eingestreut. Das Buch ist neben des Verfassers Kommentar zum Johannesevangelium wohl die zur Zeit beste Einführung in die tief sinnigen Gedankengänge des Apostels der ‚Wahrheit‘ und ‚Liebe‘.“

(Katechetische Blätter, Kempten 1907, Heft 7.)

Von demselben Verfasser sind ferner in der **Herderschen Verlagshandlung zu Freiburg im Breisgau** erschienen und können durch alle Buchhandlungen bezogen werden:

Das Evangelium des heiligen Johannes.

Übersetzt und erklärt.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

gr. 8^o (XIV u. 576) *M* 8.—; geb. in Halbfranz *M* 10.—

„... Mit Recht darf Belsers Buch zu den bedeutendsten Erscheinungen der Evangelienexegese gerechnet werden; mit reichem, originellem Inhalte verbindet es eine klare, durchsichtige Darstellung, — beides Früchte eines gründlichen, tief eindringenden Studiums des schwierigen Evangeliums. Der Verfasser wandelt nicht selten Bahnen, die vor ihm kein Erklärer betreten, aber er tut es mit Bedacht, und auch dort, wo der Leser sich einer abweichenden Meinung zuneigen möchte, bleiben die Ausführungen Belsers der aufmerksamsten Beachtung wert. ...“

(Allgemeines Literaturblatt, Wien 1905, Nr 17.)

Die Briefe des Apostels Paulus an Timotheus und Titus.

Übersetzt und erklärt.

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

gr. 8^o (VIII u. 302) *M* 5.60; geb. in Leinwand *M* 6.80

„Diesen Kommentar können die Theologen mit großer Freude begrüßen: haben sie doch katholischerseits in dieser Beziehung noch immer eine nur geringe Auswahl und ist gerade diese Erklärung in Zusammenhang gebracht mit dem Lebensgange des hl. Paulus und so das Verständnis erleichtert. Wie alle Werke Belsers, so ist auch dieser Kommentar zeitgemäß. Einleitend werden die wichtigsten introduktorischen Fragen gut behandelt. Die ganze Erklärung ist sachlich und klar. Die Einwände der Gegner werden überall berücksichtigt und unter Hinweis auf die Tradition und die großen Theologen (Thomas von Aquin, Kornelius a Lapide, Chrysostomus, Ephräm und Theodoret) zurückgewiesen. Der Verfasser zeigt sich auch als tüchtigen Philologen und ist erfüllt von Hochachtung für die Heilige Schrift. Das Buch ist darum vorzüglich geeignet für Theologen und auch für Seelsorger.“

(Christl.-pädagog. Blätter, Wien 1908, Nr 2.)

Die Selbstvertheidigung des hl. Paulus im Galaterbriefe

(1, 11 bis 2, 21).

Mit Approbation des hochw. Herrn Erzbischofs von Freiburg.

(Biblische Studien, I. Ban¹, 3. Heft.)

gr. 8^o (VIII u. 150) *M* 3.—

„... Die vorliegende Studie Belsers ist allerdings des allseitigen Beifalles sicher. Schon ihr Gegenstand ist ein hochbedeutsamer, mit dem die wichtigsten Fragen der Dogmatik und der Urgeschichte der Kirche verwickelt sind; die wissenschaftliche Methode der Behandlung zeigt den gewiegten Exegeten und geschulten Philologen; ganz besonders aber verdient die aktuell-apologetische Behandlung in sorgfältigster Rücksichtnahme sowohl auf die Textüberlieferung (Codex Cantabrigiensis) als auch auf die neuesten Erklärungen, Fragen und Probleme protestantischer Forscher volles Lob. ...“

(Literarischer Anzeiger, Graz 1897, Nr 8)

CATHOLIC THEOLOGICAL UNION
BS2695.B45 C001
DER EPHESEBRIEF DES APOSTELS PAULUS FR



3 0311 00024 5634

BS

2695

44949

.B45

Belser, Johannes E.

AUTHOR

DER EPHESEBRIEF DES

TITLE

APOSTELS PAULUS

DATE DUE

BORROWER'S NAME

44949

